THE ROYAL CANADIAN INSTI

MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

ANNALES

DU

MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE D'ÉTUDES

TOME VINGT-DEUXIÈME

ESSAI DE BIBLIOGRAPHIE JAINA

CHALON-SUR-SAÔNE, IMPR. FRANÇAISE ET ORIENTALE E. BERTRAND

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/revuedelhistoire22pari

MAHÂVÎRA ENTOURÉ DES 23 AUTRES TÎRTHAKARAS
(d'après V.-A. Smith, *Jain Stûpa of Mathurâ*, pl. XCIV)

M

ESSAI

DE

BIBLIOGRAPHIE JAINA

RÉPERTOIRE ANALYTIQUE ET MÉTHODIQUE

DES

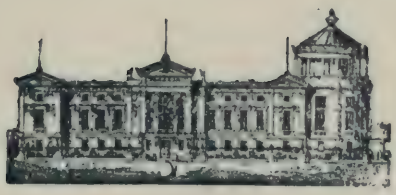
TRAVAUX RELATIFS AU JAINISME

AVEC PLANCHES HORS TEXTE

PAR

A. GUÉRINOT

DOCTEUR ÈS LETTRES



PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

1906

615459
21.7.55

A MESSIEURS

A. BARTH ET E. SENART

MEMBRES DE L'INSTITUT

Affectueusement et respectueusement.

A. G.

AVANT-PROPOS

Le présent essai de bibliographie a pour objet principal de servir d'introduction à un catalogue des auteurs et des ouvrages jainas. Si la destinée l'eût voulu, un tel répertoire eût été l'œuvre de J. Klatt. Il est permis d'espérer que cette tâche difficile et délicate sera reprise un jour et conduite à bonne fin.

L'écueil de toute bibliographie est d'être incomplète. Je ne me flatte pas de l'avoir évité. Pourtant j'ai fait tous mes efforts pour que les lacunes ne soient ni trop nombreuses ni surtout trop importantes.

Il en est quelques-unes de volontaires. De propos délibéré j'ai laissé de côté les articles consacrés au Jainisme dans des ouvrages ou des revues littéraires générales s'adressant au grand public. Je crois pouvoir affirmer que la science ne perdra rien à cette omission.

En ce qui concerne les recensions critiques, j'ai de même usé de réserve. Je me suis borné à celles qui, par la richesse de la documentation et l'autorité dans les jugements, doivent être considérées comme de véritables mémoires originaux.

Les publications indigènes d'ouvrages jainas ou relatifs aux Jains atteignent un chiffre très élevé. A Bombay, Ahmadabad et ailleurs, il existe des sociétés d'édition ou

des librairies spécialement jainas. On ne me tiendra pas rigueur, je l'espère, de n'avoir pas enregistré tous les numéros de leurs catalogues. C'eût été trop souvent peine inutile; des hymnes et des légendes sans valeur y occupent trop de place. J'ai cependant examiné avec soin la plupart de ces catalogues, dont certains méritent quelque attention, entre tous celui de Bhîmasiṃha Mâṇaka, éditeur compétent et libraire à Bombay. De la sorte j'ai pu relever les publications dignes d'intérêt.

La bibliographie a été établie d'après un plan méthodique, le seul applicable, si je ne m'abuse, dans un travail de ce genre. L'index, divisé en six sections, a pour but de remédier dans la mesure du possible aux inconvénients qui résultent de cette disposition. La cinquième partie de cet index ne m'a pas semblé aussi superflue qu'on serait tenté de l'imaginer au premier abord. C'est un répertoire des périodiques. On y trouvera, dans l'ordre chronologique, l'indication des travaux sur le Jainisme parus dans les revues et journaux savants. Suivant une habitude peu recommandable quoique répandue, on rappelle d'ordinaire une étude scientifique publiée dans ces conditions, en citant seulement le tome et les pages du périodique où elle a été insérée. En pareille circonstance, il suffira de se reporter à l'index en question pour connaître le nom de l'auteur et le titre du mémoire.

Le dépouillement de ces périodiques a été effectué jusqu'à l'année 1905 inclusivement. Quant aux ouvrages parus en 1906, je n'ai signalé que ceux qui m'ont été accessibles en temps opportun. D'une façon générale, cette bibliographie ne s'étend donc pas au delà de 1905.

On trouvera sans doute à ce livre plus de défauts que de qualités. Je sais mieux que personne combien il est sus-

ceptible d'amélioration. Toutefois, malgré ses lacunes et ses imperfections de toutes sortes, il aura atteint son but, s'il contribue, même dans la plus minime mesure, à faire mieux connaître la religion de mansuétude et de bonté à laquelle il est consacré.

Paris, le 25 Septembre 1906.

A. Guérinot.

INTRODUCTION

D'après le recensement de 1901, le dernier qui ait eu lieu dans l'Inde, les adeptes de la religion jaina s'élèvent au nombre de 1.350.000 environ. Ils s'occupent en général de banque et de négoce. On en rencontre dans les principales villes de l'Inde ; mais ils sont nombreux surtout dans les provinces de l'ouest et du nord-ouest, en particulier dans le Râjputâna, le Guzerate et le Panjâb, ainsi que dans les districts dravidiens du sud, entre autres le Canara.

I

Le dernier prophète du Jainisme, celui qui passe pour avoir fondé cette religion, est connu sous le nom de Mahâvîra.

Il naquit vers 599 av. J.-C., à Vaiśâlî, la moderne Besârh, ou plus exactement à Kuṇḍagrâma, près de Vaiśâlî, dans le pays de Videha. De son nom personnel il s'appelait Vardhamâna. Son père, Siddhârtha, appartenait à la caste des Kṣatriyas, la caste des rois et des guerriers, et, selon toute vraisemblance, il était le chef de son propre clan, celui des Jñâtṛkas. C'est pourquoi, si dans les livres canoniques jainas Mahâvîra porte parfois le surnom de Vaiśâlika « originaire de Vaiśâlî », dans les œuvres bouddhiques il reçoit plutôt celui de Nâtaputta, qui équivaut au sanskrit Jñâtṛputra, c'est-à-dire « le fils du (ou des) Jñâtṛkas ».

Siddhârtha avait épousé Triśalâ. Elle était la sœur de Ceṭaka, prince de Vaiśâli. Par sa mère plus encore que par son père, Mahâvira était donc de naissance hautement apparentée; car la fille de Ceṭaka était mariée au puissant roi de Magadha, Bimbisâra, dont il est si souvent parlé dans les écritures bouddhiques.

Vardhamâna avait un frère, Nandivardhana, et une sœur, Sudarśanâ. Pendant une trentaine d'années, il vécut au sein de sa famille. Il épousa Yaśodâ, dont il eut une fille, Anojjâ. Celle-ci fut plus tard mariée à un noble du nom de Jamâli et qui devint un des premiers disciples du prophète.

Ses parents étant morts et Nandivardhana ayant pris la direction du clan auquel appartenait leur famille, Mahâvira résolut d'abandonner la vie séculière et d'entrer dans la carrière spirituelle. Il en demanda la permission à son frère et aux autorités locales. Avec leur agrément, il se fit ascète. Pendant douze ans, il erra de pays en pays, dans le Bengale occidental, se livrant à la méditation et s'astreignant aux plus sévères austérités. Dès la fin de la première année, il abandonna tout vêtement et pratiqua la nudité absolue. Au cours de la treizième année, il reçut enfin l'illumination : il entra en possession de la science absolue. Alors il fut considéré comme un vrai prophète, un Tirthakara ; il reçut les titres variés, quoique presque synonymes, de Jina « victorieux (des passions) », de Siddha et d'Arhat « affranchi, en état de délivrance », de Sarvajña et de Kevalin « omniscient », et, par-dessus tous, de Mahâvira « grand héros ».

A partir de ce moment, il fut tout entier à son apostolat. Pendant trente ans, il alla prêchant sa doctrine et organisant son ordre. Il parcourut les régions que le Buddha lui-même devait visiter un peu plus tard : c'étaient les royaumes de Magadha et d'Aṅga, de Śrâvasti et de Videha, c'est-à-dire les provinces de Bihâr et de Tirhût. Il compta onze disciples principaux qui instruisirent ensemble, dit la

tradition, 4.200 moines, sans compter les adeptes laïques dont le nombre augmentait avec les années.

Lorsque le maître s'éteignit, à Pâwâ, en 527 av. J.-C., selon la date la plus accréditée, un seul de ces onze disciples lui survécut. C'était Sudharman. Mais alors l'œuvre était accomplie. Le Jainisme était pourvu d'une organisation et d'une discipline telles qu'il n'avait rien à redouter des siècles à venir. De fait il s'est développé d'une façon continue, et de nos jours il est seul à représenter sur la terre de l'Inde ces ordres monastiques pourtant si nombreux qui, au VIe siècle avant l'ère chrétienne, manifestèrent autant d'hérésies par rapport à l'unique religion orthodoxe, le Brâhmanisme.

II

Quelle était donc la signification de ces communautés religieuses, dont la plupart n'eurent qu'une existence éphémère ?

Les spéculations philosophiques qui avaient cours dans l'Inde au temps de Mahâvira, et dont l'origine remontait aux idées déjà lointaines de l'âge védique, aboutissaient à une antithèse d'une singulière puissance.

D'une part l'Être un et universel. Qu'il s'appelât l'Âtman ou Brahma, suivant l'opinion ou le moment, il possédait la plénitude des attributs et des perfections. C'était l'Être un et simple, éternel et infini, universel et immuable, amorphe, ineffable et incompréhensible, cause de tout changement ; en un mot l'Être impersonnel, suprême et bienheureux.

D'autre part le monde, multiple et changeant, dans un perpétuel devenir, le monde, domaine de la douleur.

Et c'est dans ce monde misérable que l'âme humaine, l'âtman individuel, est emprisonnée. Par le *karman*, par les œuvres, elle est soumise à l'incessante transmigration, au tourbillonnement *(saṃsâra)* des existences, jusqu'au jour

où, s'affranchissant enfin, elle s'unit à l'Âtman suprême, à Brahma. Alors elle atteint à la Délivrance.

La Délivrance, voilà donc le terme qui résout l'antithèse de Brahma et de l'univers.

Sous l'influence de ces idées, on s'efforçait naturellement de se dégager de tout lien et de toute entrave. Les moyens de se détacher ainsi des choses de ce monde étaient variés. Quelques-uns même frisaient la fantaisie. Pourtant un des plus simples et des plus réalisables consistait à vivre à la façon d'un moine mendiant.

Suivant les prescriptions de la religion brâhmanique, l'état d'anachorète comptait parmi les quatre *âśramas* ou stades successifs de l'existence humaine. Au début donc, les ascètes errants, les *Sannyâsins,* comme on les appelait, se recrutèrent dans la caste la plus cultivée, celle des Brâhmanes.

Mais, quelque supériorité que s'attribuât cette classe sociale, elle ne pouvait revendiquer comme un monopole la recherche de la Délivrance. Au même titre qu'un Brâhmane, les membres des autres catégories possédaient la faculté de devenir anachorètes, ascètes ou mendiants. Peu à peu des maîtres qui n'étaient pas des Brâhmanes apparurent, annonçant la bonne nouvelle et montrant le chemin de la Délivrance. Ainsi se constituèrent des ordres tels que ceux des Jains et des Bouddhistes, qui s'adressaient de préférence aux Kṣatriyas et se recrutaient dans cette caste des princes et des guerriers. Encore ne faisaient-ils preuve d'aucun exclusivisme et acceptaient-ils volontiers dans leur sein des représentants des classes inférieures.

On imagine sans difficulté que ces communautés non brâhmaniques furent regardées avec dédain et tenues à l'écart par les ascètes appartenant à l'orgueilleuse caste des Brâhmanes. La scission ne tarda sans doute pas à s'effectuer, et ces communautés se posèrent en sectes indépendantes à côté

des ordres brâhmaniques. C'est ainsi, suivant la fine et judicieuse remarque de M. Jacobi[1], que le Jainisme et le Bouddhisme ne doivent pas être regardés comme la manifestation d'une réforme soudaine, mais comme le résultat d'un mouvement religieux lent et continu.

A vrai dire, en effet, c'est par réaction, non contre le Brâhmanisme, mais contre l'exclusivisme des Brâhmanes, que se formèrent les nouveaux ordres monastiques. S'affranchir d'une façon absolue de la religion brâhmanique, c'était s'exposer à l'insuccès certain. Pendant cette période d'intense activité religieuse dont l'Inde septentrionale fut le théâtre au VIe siècle avant l'ère chrétienne, bien des communautés prirent naissance. Les documents bouddhiques en particulier en établissent des listes parfois considérables. La plupart succombèrent. Le Bouddhisme lui-même fut obligé de quitter l'Inde et de s'implanter dans les contrées environnantes. Seul le Jainisme parvint à s'assurer une destinée solide et de plus en plus prospère. C'est que seul précisément il fut habile à se rendre compte des conditions d'existence qui lui étaient faites.

L'Inde n'a jamais possédé qu'une religion : le Brâhmanisme. La vérité de cette proposition est manifeste pour l'époque qui nous occupe plus encore que pour toute autre période. Le Jainisme ne s'y méprit pas. Aux spéculations philosophiques de l'Inde il emprunta leurs deux grandes idées générales, comme au Brâhmanisme ses deux dogmes fondamentaux : la Transmigration et la Délivrance. Ainsi offrait-il à la foule la doctrine qui lui était familière depuis déjà bien des siècles. Cette doctrine, il la rendit plus accessible en la dépouillant de ce que les Brâhmanes y avaient introduit d'étroit et de formel. Tenir pour nulle l'autorité des Védas et ne pas reconnaître de castes distinctes, rien d'autre,

1. H. Jacobi, *Jaina Sûtras translated*, Part I (Sacred Books of the East, vol. XXII, Oxford, 1884), p. xxxii.

au fond, ne caractérise la réaction du Jainisme contre le Brâhmanisme. Encore en ce qui concerne les castes, le rejet en fut-il toujours une question plutôt de théorie que de fait. Les moines jainas se réservèrent l'enseignement doctrinal, ils remplirent le rôle de directeurs spirituels à l'égard de leurs adeptes ; mais ils abandonnèrent aux prêtres brâhmaniques le soin d'accomplir les cérémonies habituelles de la naissance, du mariage et de la mort. Dans leurs temples enfin, à côté des Tîrthakaras, leurs pr[illegible] leurs fidèles ils firent une place chaque jour plus large [illegible] nités du Brâhmanisme.

De cette façon d'agir ils retirèrent un double avantage. D'une part, ils vécurent à peu près en paix avec les Brâhmanes. Ceux-ci, sauf en quelques circonstances critiques, ne s'acharnèrent pas à les persécuter comme ils firent à l'endroit des Bouddhistes. Car dans les temples jainas ils retrouvaient à la fois et leurs dieux et leurs fonctions accoutumées.

Mais c'étaient également ses idoles habituelles que dans ces mêmes temples la foule venait adorer. Aussi les adeptes laïques du Jainisme grandirent-ils sans cesse par le nombre. Pour eux le culte était resté le même, tandis que la doctrine était devenue moins étroite, moins exclusive, pl[illegible] humaine et aussi plus charitable et plus douce. En outre [illegible]me l'a montré M. Hoernle[1], ils faisaient partie intégrante de la Communauté, ils avaient le sentiment que leurs intérêts individuels étaient liés à l'intérêt général : au même titre que les moines, quoique sous des rapports différents, ils constituaient l'Église jaina.

III

Ces considérations expliquent le succès de Mahâvîra et le progrès de sa doctrine. Essayons maintenant de noter quel fut son rôle historique personnel.

1. R. Hoernle, *Jainism and Buddhism*, dans les *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, 1898, p. 39-55.

En plus d'un passage, les écritures bouddhiques parlent de la secte des Nirgranthas comme d'une des plus importantes à l'époque où le Bouddhisme prit naissance. Sous plusieurs aspects, les croyances des Nirgranthas présentent la plus complète analogie avec celles des Jains. Les deux écoles accordent la première place à la vie ascétique comme moyen de détruire les effets du karman et d'atteindre à la Délivrance. La théorie du *kriyâvâda*, en vertu de laquelle l'âme est [illegible] par les actions et les passions, leur est co[illegible] [illegible]omme aussi la doctrine du péché et du *daṇḍa* ou châtiment. Certaines pratiques enfin se retrouvent identiques d'une et d'autre part, le jeûne, par exemple, et surtout le respect des êtres vivants, même les plus intimes. En général, dans les livres bouddhiques, lorsqu'il est fait mention de ces croyances, c'est au Nigaṇṭha Nâtaputta, c'est-à-dire à Mahâvira, qu'elles sont attribuées. Mais il appartient à M. Jacobi d'avoir montré que la secte des Nirgranthas existait avant Mahâvira[1]. Selon toute vraisemblance, elle avait été fondée par Pârśva, le vingt-troisième et l'un des plus vénérés parmi les prophètes du Jainisme. Il n'est plus guère douteux, en effet, que Pârśva fut un pers[illegible]e historique. D'après la tradition jaina, il aurait vécu [illegible] ans et serait mort 250 ans avant Mahâvira. Sa période d'activité correspondrait ainsi au commencement du VIIIe siècle avant l'ère chrétienne. Son école ne devait pas manquer d'importance au VIe siècle av. J.-C., au moment où Mahâvira commença sa prédication. Les parents de ce dernier étaient adeptes de la religion de Pârśva. Parvenus à un âge avancé, ils s'étaient laissés périr d'inanition, la mort des saints suivant cette religion. Mahâvira lui-même fut donc instruit dans les doctrines de Pârśva et il n'est pas étonnant qu'il en ait retenu la plupart des dogmes.

1. H. Jacobi, *Jaina Sûtras translated*, Part II (Sacred Books of the East, vol. XLV, Oxford, 1895), p. xv-xxii.

Est-ce à dire qu'il se soit borné à faire sien l'enseignement de Pârśva ? Non, car les deux écoles, si semblables entre elles sous de nombreux rapports, présentaient cependant quelques différences capitales. Nous rappellerons à ce sujet le chapitre XXIII de l'*Uttarâdhyayana sûtra,* si curieux et si instructif.

Un jour Keśin, disciple de Pârśva, et Gautama, de son autre nom Sudharman, disciple de Mahâvîra, se rencontrent dans un parc près de Śrâvastî. Leurs fidèles se demandent, chacun de leur côté : « Notre Loi est-elle la vraie Loi, ou bien l'autre Loi est-elle la vraie Loi ? Notre conduite et nos doctrines sont-elles droites, ou bien la conduite et les doctrines des autres ? » (§ 11)

Devinant les doutes qui inquiètent leurs adeptes, Keśin et Gautama se proposent d'y mettre fin par une explication loyale et franche. Ils s'approchent l'un de l'autre et Keśin interroge Gautama en ces termes :

« La Loi enseignée par le grand sage Pârśva reconnaît quatre vœux seulement, tandis que celle de Vardhamâna en prescrit cinq. (§ 23)

» La Loi enseignée par Vardhamâna interdit les vêtements, tandis que celle du grand sage Pârśva permet un vêtement de dessous et un vêtement de dessus. (§ 29)

» Les deux Lois se proposant le même but, d'où provient cette différence ? » (§§ 24 et 30)

La réponse de Gautama manque peut-être un peu de clarté, mais elle n'en satisfait pas moins Keśin et dissipe ses incertitudes. Peu importe d'ailleurs cette réplique. Les questions posées par le disciple de Pârśva mettent en évidence les deux principales différences qui séparaient les doctrines.

Pârśva permettait le port des vêtements ; Mahâvîra prescrivait la nudité.

Pârśva reconnaissait quatre grands vœux ; Mahâvîra en ajoutait un cinquième, celui de la chasteté.

Le rôle de Mahâvîra se caractérise ainsi d'une nette façon : ce fut le rôle d'un réformateur. Instruit dès sa jeunesse dans les doctrines de Pârśva, les observances de cet ordre lui parurent bientôt insuffisantes. Imbu de rigorisme, il prêcha la nudité et la chasteté, et ce fut sans doute sous ces deux rapports seulement que ses adeptes, les Jains, se différencièrent au début de l'ancienne école Nirgrantha.

A côté des Nirgranthas il est encore une secte qui présente plus d'une analogie avec les Jains : c'est celle des Âjîvikas, dont le chef fut Gosâla. Celui-ci, selon M. Jacobi [1], aurait même exercé la plus considérable influence sur Mahâvîra. Mais le problème ne laisse pas d'être obscur.

D'après la *Bhagavatî*, Gosâla aurait d'abord vécu six ans dans la compagnie de Mahâvîra. Ensuite, il se serait séparé de lui, aurait inauguré une nouvelle discipline et fondé la secte des Âjîvikas. Il serait de la sorte un disciple apostat de Mahâvîra, prescrivant comme lui la nudité et d'autres pratiques communes aux deux écoles.

Cette hypothèse est très légitime et M. Hoernle l'adopte. M. Jacobi considère au contraire Gosâla et Mahâvîra comme deux chefs de sectes d'abord indépendants. Après s'être associés pendant six ans dans l'intention de combiner leurs ordres, ils se seraient querellés, probablement au sujet de savoir qui dirigerait la communauté ainsi unifiée. D'après cette seconde opinion les Âjîvikas seraient donc au moins aussi anciens que les adeptes de Mahâvîra. Selon les documents bouddhiques sur lesquels M. Jacobi fonde son argumentation, ils remonteraient même à une très haute antiquité ; car ils seraient identiques aux Acelakas, et Gosâla aurait succédé à Nanda Vaccha et à Kisa Saṅkicca.

On voit combien les deux hypothèses sont éloignées l'une de l'autre. Il se peut que la tradition jaina ait flatté Mahâ-

1. H. Jacobi, *Jaina Sûtras translated*, Part II, p. xxix.

vira en faisant de Gosâla un de ses disciples. Mais la tradition bouddhique n'est-elle pas dans l'erreur en laissant supposer que les Âjivikas se confondaient avec les Acelakas? Il est difficile de se prononcer. Les sectes contemporaines du Buddha et de Mahâvira furent-elles aussi nombreuses que leurs noms sont divers, ou bien n'en est-il pas d'identiques sous des appellations variées? L'enquête qui doit répondre à cette question est à peine commencée.

IV

La doctrine jaina, comme celle des Bouddhistes, comprend trois « joyaux » *(tri-ratna)* : la vraie foi, la vraie connaissance et la vraie conduite.

La foi. — Le Jainisme est une religion athée. Un Jain ne croit pas à un dieu suprême et personnel. Il accorde sa foi à un Jina. Le Jina seul a trouvé et réalisé la voie de la Délivrance. C'est en lui qu'il faut chercher refuge et salut.

Qu'est-ce donc qu'un Jina? A l'origine ce fut un homme en proie comme les autres aux misères et à la douleur de ce monde. Mais de ses propres efforts, par sa volonté constante, il s'est affranchi des liens du karman; il a découvert et enseigné le chemin de l'émancipation.

Tel fut Mahâvîra. Mais il ne fut pas le seul Jina. Chaque région du monde en compte soixante-douze dont vingt-quatre appartiennent au temps passé, vingt-quatre à l'âge actuel, tandis que les vingt-quatre autres se manifesteront aux époques futures.

Sur la terre que nous habitons, le Bharata-varṣa, à l'âge où nous vivons, vingt-quatre prophètes du Jainisme sont donc apparus. On les appelle d'ordinaire les Tîrthakaras. Ils ont leurs légendes que les Jains récitent pieusement chaque année, au moment du grand jeûne.

Le premier fut Vṛṣabha, ou, de son autre nom, Âdinâtha. Il naquit dans la contrée de Śrâvasti et vécut 8.400.000

millions d'années. Il obtint la science absolue, c'est-à-dire la *bodhi* ou illumination, sous un arbre banyan. Il a pour symbole un taureau.

Puis vinrent Ajitanâtha, Sambhavanâtha, Abhinandana et Sumatinâtha. La ville d'Ayodhyâ les vit naître, à l'exception de Sambhava. La durée de leur existence diminua progressivement, si bien que Sumatinâtha ne vécut que quatre millions de millions d'années.

Le sixième Tîrthakara s'appelait Padmaprabha; son emblème est un bouton de lotus. Ensuite Supârśvanâtha, originaire de Bénarès et que distingue le symbole du svastika, devint omniscient et parfait sous un acacia.

Candraprabha a pour signe distinctif la lune dont il porte le nom. Ses successeurs, Suvidhinâtha ou Puṣpadanta, Śitalanâtha, Śreyâṃśanâtha, Vâsupûjya, Vimalanâtha, Anantanâtha ou Anantajit et Dharmanâtha, n'offrent qu'un intérêt secondaire. Toutefois l'existence de ce dernier ne s'étendit pas au delà d'un million d'années.

Śântinâtha, le seizième Tîrthakara vécut 100.000 ans. On lui donne pour emblème une antilope. C'est une des figures les plus vénérées parmi les Jains. Nous ne signalerons que les noms de Kunthunâtha, d'Aranâtha et de Mallinâtha. L'animal qui caractérise le vingtième Tîrthakara, Munisuvrata, est une tortue. Le lotus bleu est le symbole de Naminâtha qui vit le jour, dit-on, à Mathurâ. Son presque homonyme, Neminâtha, naquit sur le mont Girnar; la conque remplace pour lui le lotus bleu.

Tous ces Tîrthakaras appartiennent au domaine du mythe. Avec le vingt-troisième, Pârśvanâtha, nous entrons dans l'histoire et la réalité. Toutefois la plupart des données qui constituent sa biographie sont encore légendaires. Il serait né à Bénarès ou à Śrâvasti. On le représente de couleur bleue et avec le serpent pour signe distinctif.

Mahâvîra est de couleur jaune, et le lion est son emblème.

C'est sous un arbre śāla, un teck, qu'il serait parvenu à l'illumination.

La connaissance. — Donner sa foi au Jina est une des conditions de l'affranchissement. Mais, pour essayer d'atteindre à la Délivrance, il faut comprendre sans erreur les vérités enseignées par le Jina, autrement dit posséder la vraie connaissance.

Celle-ci comporte cinq degrés :

1° La perception directe, *mati*. C'est la connaissance que nous obtenons à l'aide de nos sens et qui nous renseigne sur les propriétés des choses, les couleurs, les odeurs, les sons, etc.

2° De ces données sensibles nous pouvons tirer, par inférence, d'autres éléments de connaissance : c'est la connaissance claire, dite *śruta*.

3° L'*avadhi*, ou connaissance déterminative, constitue un degré déjà supérieur. Les sens n'y jouent aucun rôle. L'âme seule, de son propre pouvoir et sans aucun intermédiaire, connait des objets qui occupent une situation définie dans le temps et dans l'espace. C'est grâce à l'*avadhi*, par exemple, que les sages savent ce qui s'accomplit en des lieux éloignés, ont la notion d'événements futurs, etc.

4° La connaissance du quatrième degré est d'un genre analogue. C'est le *manaḥparyâya*, qui permet de saisir la pensée d'autrui.

5° Enfin le degré suprême est l'omniscience, *kevala*. C'est la connaissance absolue et parfaite, sans limitation, à laquelle n'échappent ni le présent, ni le passé aussi reculé qu'il puisse être, ni l'avenir le plus lointain. Cette science est celle que possèdent les Jinas.

En ce qui concerne la métaphysique de la connaissance, les Jains ont élaboré un système d'une très vive originalité et qui laisse loin derrière lui les méthodes sceptiques les

plus célèbres. C'est la doctrine du « peut-être », du *syâdvâda*, qui s'oppose au dogmatisme absolu, *astivâda*, du Brâhmanisme, comme à la théorie du vide ou du néant, *śûnyavâda*, des Bouddhistes.

D'après cette doctrine, tout prédicat n'est que l'expression d'une simple possibilité. Il est donc permis, à un seul et même moment, d'affirmer ou de nier le prédicat par rapport au sujet. Aussi sept modes d'assertion *(saptabhaṅgînaya)* sont-ils légitimes.

Nous pouvons en effet :

1° Affirmer l'existence d'une chose à un point de vue, *syâd asti ;*

2° Ou bien la nier à un autre point de vue, *syân nâsti ;*

3° Affirmer et nier à la fois l'existence d'une chose relativement à des époques différentes, *syâd asti nâsti ;*

4° S'agirait-il d'affirmer à la fois l'existence et la non-existence d'une chose sous le même rapport et au même moment, alors on ne saurait parler de cette chose, *syâd avaktavyaḥ.*

De même on ne saurait, dans certaines circonstances, dire d'une chose :

5° Ou qu'elle existe, *syâd asty avaktavyaḥ ;*

6° Ou qu'elle n'existe pas, *syân nâsty avaktavyaḥ ;*

7° Ou enfin qu'elle existe ou n'existe pas tout à la fois, *syâd asti nâsty avaktavyaḥ.*

Quel est maintenant l'enseignement du Jina? De quelles vérités faut-il se pénétrer pour connaître la voie de la Délivrance ?

L'univers, c'est-à-dire l'ensemble des mondes et tout ce qu'ils renferment, est incréé et éternel. Il est constitué par deux sortes de substances :

D'une part le *jîva*, le principe vivant, l'âme ;

D'autre part l'*ajîva*, qui se subdivise en cinq espèces :

1° Le *dharma*, la loi religieuse, le mérite, la droite conduite ;

2° L'*adharma*, ou principe contraire au précédent, soit le démérite, le péché ;

3° Le temps, *kâla*, qui se déroule suivant deux modes : l'*utsarpiṇî* ou période de croissance et de développement progressif, et l'*avasarpiṇî* ou période de décroissance ;

4° L'espace, *âkâśa ;*

5° La matière, *pudgala*.

Les atomes matériels, en s'unissant, forment quatre éléments : la terre, le feu, l'eau et le vent.

De la combinaison des éléments résultent enfin les corps et les êtres qui se classent selon les catégories suivantes : particules élémentaires de terre, de feu, d'eau et de vent : plantes, habitants des enfers, animaux inférieurs, animaux supérieurs, hommes et dieux.

Le principe vivant a pour attribut caractéristique la connaissance, *jñâna*. Il est répandu dans tout l'univers. Chaque être, chaque objet, chaque particule, si infime soit-elle, possède une âme. Ces âmes sont indépendantes les unes des autres. Dans les corps et objets inférieurs, elles sont inintelligentes, inconscientes ; leur attribut, la connaissance, est comme voilé ; il n'existe qu'à l'état de puissance. Chez les êtres supérieurs, au contraire, elles parviennent à la conscience.

Par suite de son union avec la matière, le principe vivant est assujetti au karman, c'est-à-dire aux actes avec leurs conséquences. Le karman règle en quelque sorte la transmigration des âmes. Le tourbillonnement des existences, *saṃsâra*, s'accomplit en effet suivant la qualité du karman. Les actes ont-ils été méritoires, conformes à la loi religieuse, au dharma, alors l'âme, à la mort, passe dans un corps d'une condition supérieure : elle anime un dieu ou un homme de race noble. Les actes ont-ils été mauvais, contraires au

dharma, l'âme descend dans la hiérarchie des êtres; elle devient l'âme d'un animal, d'un habitant des enfers, ou bien s'attache à une plante, à une particule élémentaire.

Le karman est donc pour l'âme une cause d'esclavage. Il resserre en quelque sorte les liens qui unissent l'âme à la matière et provoque ainsi, d'une façon indéfinie, la production de nouveaux actes. Cette condition est douleur. Aussi le sage qui s'est rendu compte des causes de la douleur doit-il s'appliquer sans cesse à en diminuer l'action, à en combattre les effets. Il doit maîtriser ses sens et détruire en lui les passions : il doit, en un mot, supprimer l'activité. De la sorte il empêche le karman de se reformer, il en anéantit les conséquences.

L'ascétisme : telle est donc la voie du salut. Alors se brisent définitivement les liens qui enchaînent l'âme à la matière. Le principe vivant, *jîva*, réalise d'une façon pleine et entière son attribut, la connaissance. L'âme atteint à la Délivrance, *mokṣa;* elle s'en va habiter le ciel situé au delà des limites du monde. C'est le Nirvâṇa : la vie absolue et parfaite, sans entrave et sans douleur, où l'âme est pure intelligence.

« Il est, dit en termes poétiques l'*Uttarâdhyayana sûtra*, dans cet admirable chapitre XXIII que nous avons déjà rappelé, il est une place sûre, mais difficile à atteindre, où il n'y a ni vieillesse ni mort, ni peine ni maladie. (§ 81)

» C'est ce qui est appelé Nirvâṇa, ou libération de la peine, ou perfection; c'est la place sûre, heureuse et paisible qu'atteignent les grands sages. (§ 83)

» C'est la place éternelle, mais difficile à atteindre. Ces sages qui l'atteignent sont libérés des chagrins; ils ont mis un terme au cours de l'existence. » (§ 84)

La morale. — La vraie connaissance indique la voie de la Délivrance; le troisième joyau, la vraie conduite, en permet la réalisation.

La morale jaina est tout entière contenue dans les cinq vœux suivants :

1° Ne rien mettre à mort de ce qui vit. C'est le célèbre vœu de l'*ahiṃsâ ;*

2° Ne pas mentir *(sûnṛta) ;*

3° Ne rien prendre qui ne soit donné *(asteya) ;*

4° S'abstenir de relations sexuelles *(brahmacarya) ;*

5° Renoncer à toute chose et ne rien considérer comme sa propriété *(aparigraha).*

La pratique de ces cinq grands vœux est facile en apparence ; mais dans le fait elle correspond à un ascétisme si sévère, qu'on en chercherait en vain l'équivalent dans une autre religion.

Le moine jaina, dans une formule solennelle, a juré le quintuple serment exigé de lui. Il est devenu membre de la Communauté. Alors une condition nouvelle commence pour lui. Il devient indifférent à la joie comme à la peine, à la vie comme à la mort. Il se défait de son bien. Il abandonne son foyer, sa famille, sa patrie. Couvert d'un manteau sordide, le vase à aumônes à la main, il s'en va en des lieux étrangers mendier sa subsistance quotidienne. Sauf en des cas de nécessité majeure, il ne doit jamais s'attarder plus d'une nuit au même endroit. Un voile sur la bouche le protège contre le meurtre éventuel des intimes animaux. Pour la même raison il filtre l'eau dont il s'abreuve et balaye la place où il se repose. Il s'abstient de bains et de toute toilette. Il apporte la plus grande attention à ses mouvements. Il surveille ses paroles et maîtrise les sentiments qui pourraient provoquer chez lui ou chez ceux qui l'approchent des actes meurtriers. Doux envers les animaux, il respecte les plantes et même les particules matérielles : elles contiennent une âme et sont pour lui sacrées.

Mais c'est surtout pendant la saison des pluies que le moine jaina s'abandonne aux pratiques à la fois intérieures

et extérieures de l'ascétisme le plus rigoureux. Alors il s'impose une discipline constante. Il purifie son corps et son esprit. Humble et dévoué à l'égard du maitre qu'il a choisi, il étudie avec lui les traités canoniques, la parole des prophètes. Il relit la légende des Tirthakaras. Il médite sur la tristesse et la misère du monde. Il soumet sa conscience à l'examen le plus attentif. A-t-il commis une faute légère, il s'en confesse et manifeste un repentir sincère. Il s'impose un jeûne de longue durée, s'inflige des peines souvent cruelles, se mutile parfois et s'astreint à des exercices violents et incommodes. Enfin le sage en possession de la vraie connaissance sait qu'il a le droit de hâter son affranchissement en se laissant mourir de faim. Le suicide par inanition est, par excellence, la mort des saints.

Un tel ascétisme exige des hommes d'une volonté peu commune. Une pareille morale n'est applicable qu'au petit nombre. Aussi les cinq grands vœux restent-ils étrangers aux adeptes laïques de la religion jaina. Ceux-ci sont soumis à des prescriptions plus humaines et d'un accomplissement plus facile.

Le meurtre intentionnel et volontaire leur est interdit, comme le vol et le mensonge. Ils doivent se montrer charitables envers leurs semblables et user de ménagements à l'égard des animaux. Pour eux le vœu de chasteté se réduit à la fidélité conjugale. Honnêtes et probes, ils ne chercheront pas à augmenter outre mesure leur fortune. Ils seront sobres, s'abstiendront de liqueurs fortes ou d'aliments qui exigent, comme la viande ou le miel par exemple, la mise à mort de certains animaux. A ce titre encore la profession d'agriculteur leur est interdite : le soc de la charrue, en traçant le sillon, tue une multitude d'insectes et d'animalcules.

En somme, pour les adeptes laïques, la morale jaina descend au niveau de la vie ordinaire, de la vie de tous et

de chaque jour. Elle n'en garde pas moins un caractère d'austère grandeur, en exigeant de l'individu tout ce qui rend l'âme forte, compatissante et résignée.

V

Pendant trop longtemps on a considéré le Jainisme comme une des sectes les plus anciennes du Bouddhisme. En conséquence on lui reprochait de manquer d'originalité. Cette opinion a été soutenue par des savants d'une haute autorité, entre autres Lassen et Weber.

Les arguments de Lassen [1], il faut l'avouer, paraissent aujourd'hui puérils, et M. Jacobi en a fait justice [2].

1. Les Jains comme les Bouddhistes, disait en premier lieu Lassen, donnent à leurs prophètes les mêmes épithètes et les mêmes titres honorifiques, tels que ceux de Siddha, Jina, Buddha, Arhat, Tathâgata, Sarvajña, Sugata, etc.

Ces noms, on le sait, ne sont spéciaux ni aux Jains ni aux Bouddhistes. Ils appartiennent au vocabulaire général de l'Inde pour désigner un être parvenu à l'affranchissement final. En outre, dans cette série de termes synonymes, les Bouddhistes comme les Jains ont fait en quelque sorte leur choix, et ce choix n'est pas identique. Le Buddha, outre ce qualificatif qui lui est devenu pour ainsi dire personnel, est encore appelé Sugata ou Tathâgata. Au contraire, le vingt-quatrième prophète des Jains, Vardhamâna, reçoit en général le nom de Mahâvira ou de Vira. Comme les autres prophètes ses prédécesseurs, il est un Tirthakara, et ce titre, honorifique pour les Jains, désigne dans l'esprit des Bouddhistes un fondateur de secte hérétique : antithèse qui marque suffisamment combien les deux religions, dans leur vocabulaire déjà, sont loin de se ressembler.

1. Ch. Lassen, *Indische Alterthumskunde*, vol. IV, 1861, p. 763-765.
2. H. Jacobi, *Jaina Sutras translated*, Part I, p. xix et suivantes.

2. Les Jains et les Bouddhistes adorent leurs prophètes au même titre que des dieux, leur érigent des statues et leur rendent un culte.

Ce culte est le résultat du développement historique des deux religions. Au début, les fidèles de l'une et l'autre église se contentaient d'un hommage au Buddha, à Mahâvîra et à leurs prédécesseurs. Ensuite aux ordres monastiques se joignirent des adeptes laïques accoutumés aux dieux brâhmaniques comme aux fêtes et aux cérémonies célébrées en leur honneur. En changeant de religion, ces adeptes n'abandonnèrent pas les usages auxquels ils étaient habitués, et de la sorte ils introduisirent dans le Bouddhisme et le Jainisme l'espèce d'idolâtrie qu'on y constate aujourd'hui.

3. La morale jaina est analogue à la morale bouddhique par le fameux précepte de l'*ahiṃsâ*, qui impose le respect de tout être vivant.

Sur ce point les Jains se sont montrés plus rigoureux que les Bouddhistes. En outre, les uns et les autres ont emprunté cette prescription morale à la religion brâhmanique.

4. Enfin le temps se compte par périodes énormes aussi bien chez les Jains que chez les Bouddhistes. N'est-ce pas la preuve, concluait Lassen, que les premiers ont copié les seconds ?

Ici encore les uns et les autres suivirent l'exemple fourni par le Brâhmanisme. De plus les deux doctrines sont tout à fait différentes dans le détail. Nous savons en effet que les Jains partagent le temps en deux cycles, l'*utsarpiṇî* et l'*avasarpiṇî*. Or ceci ne rappelle en rien les quatre grands *kalpas*, ou âges du monde, et les huit petits kalpas des Bouddhistes.

Weber[1], de son côté, accordait au Bouddhisme la priorité sur le Jainisme en se fondant sur le nombre considérable de

1. A. Weber, Ouvrages divers, et surtout *Ueber das Çatruñjaya Mâhâtmyam*, 1858, Introduction.

ressemblances qu'il prétendait constater entre les deux religions.

Or ces analogies sont-elles vraiment si nombreuses ? Elles peuvent avoir rapport soit à la vie de Mahâvira comparée à celle du Buddha, soit aux doctrines elles-mêmes.

I. En ce qui concerne le premier point, le bilan des similitudes est bien vite établi :

1. Mahâvîra, comme le Buddha, était issu de la caste des Kṣatriyas.

2. Tous deux abandonnèrent la condition honorifique à laquelle ils avaient droit par leur naissance, pour vivre l'existence sévère des ascètes.

Mais combien d'autres, parmi leurs contemporains, se firent de même moines mendiants ? Et de plus nous savons que beaucoup de ces ordres monastiques d'alors s'adressaient à la caste des Kṣatriyas, par réaction contre l'exclusivisme des Brâhmanes.

Les différences sont au contraire assez nombreuses entre la vie de Mahâvîra et celle du Buddha. Voici les plus significatives :

Mahâvîra	Le Buddha
Naît à Vaiśâlî vers 599 av. J.-C.	Naît à Kapilavastu en 557.
Ses parents atteignent un âge avancé.	Sa mère meurt aussitôt après lui avoir donné naissance.
Mène la vie d'ascète avec le consentement des siens.	Se fait moine mendiant contre le gré de son père.
Sa préparation ascétique dure douze ans.	Obtient l'illumination au bout de six ans seulement.
Meurt à Pâwâ en 527 av. J.-C.	Meurt à Kuśinagara vers 480.

Il ne semble donc guère permis de rejeter Mahâvira dans le domaine de la légende, si l'on considère le Buddha comme

un personnage historique. Tous deux ont existé, et leurs carrières furent sans doute aussi différentes que pouvaient l'être celles de deux contemporains de même origine, vivant dans des conditions semblables et poursuivant un but analogue.

II. Les différences entre les doctrines ne sont pas moins caractéristiques. Elles intéressent les dogmes fondamentaux et mettent en évidence l'originalité du Jainisme par rapport au Bouddhisme.

Sans doute de part et d'autre il s'agit de religions athées d'où tout dieu personnel et créateur est banni. Un Jain donne sa foi aux Jinas et un Bouddhiste aux Buddhas. Jinas et Buddhas se ressemblent, et de plus apparaissent à des époques déterminées. C'est qu'en effet ils rappellent les uns et les autres la vieille conception indoue des avatars. Mais aussi les Bouddhistes comptent vingt-cinq Buddhas, et les Jains seulement vingt-quatre Tirthakaras. Qu'est-ce à dire sinon que les Bouddhistes doivent être venus un peu plus tard, et ont renchéri sur leurs rivaux, les Jains ?

Admet-on d'ailleurs entre les deux religions la plus complète analogie au point de vue mythologique, on est obligé de les différencier au point de vue philosophique et doctrinal.

Le Bouddhisme n'offre rien qui rappelle la théorie jaina de la connaissance et les cinq degrés qu'elle comporte. Nous savons aussi combien originale est la métaphysique du « peut-être », *syâdvâda*, s'opposant à celle du vide ou du néant, *śûnyavâda*. Enfin si pour les Jains comme pour les Bouddhistes le monde est incréé et éternel, la conception que s'en font les premiers diffère totalement de celle des seconds. Ici nous nous rendons compte comment les Jains, tout en s'élevant contre l'exclusivisme des Brâhmanes, sont restés fidèles à la pensée séculaire des Indous.

Nous avons dit, en effet, ce qu'était pour l'Inde ancienne ce principe universel et suprême, l'Âtman ou Brahma. Tous les systèmes philosophiques en sont pénétrés. Le Jainisme, d'accord avec eux sur ce point, admet l'Âtman. Le Bouddhisme, au contraire, le critique et le rejette.

La substance du monde pour les Jains, c'est le *jîva*, le principe vivant, l'âme. C'est l'Âtman appelé d'un autre nom, et par là s'établissent les plus étroits rapports entre le Jainisme et les systèmes du Vedânta et du Sâṃkhya. Pour ces philosophies cependant, l'Âtman est coextensif à l'univers ; pour les Jains, le *jîva* est limité, l'âme est dans chaque être, dans chaque objet, elle anime et pénètre jusqu'à la moindre particule de matière brute.

Par un autre point encore, le Jainisme rappelle les systèmes orthodoxes. D'un côté et de l'autre, la notion de qualité disparaît en quelque sorte, absorbée par la notion de substance. Non seulement, selon les Jains, le *jîva* et la matière sont substances, mais aussi le temps et l'espace, et de plus le *dharma* et l'*adharma*. En vain chercherait-on ailleurs que dans le Jainisme une théorie qui considère ainsi comme des substances la loi religieuse et ce qui lui est opposé, le démérite.

Une doctrine par laquelle le Bouddhisme et le Jainisme se ressemblent jusqu'à se confondre, c'est celle du karman et de la métempsycose. Mais ici l'analogie ne permet aucune conclusion en faveur ou en défaveur de l'une ou de l'autre religion. Toutes deux avaient sur ce point un modèle commun, le Brâhmanisme. Elles ne pouvaient s'en écarter sans risquer de s'aliéner à jamais la pensée indoue. Agir, souffrir, mourir, renaître, et de la sorte jusqu'à la Délivrance finale : tel était, nous le savons, le thème accoutumé de toute spéculation philosophique.

Cependant, s'il faut s'affranchir du karman, les moyens sont variés. Aussi le Jainisme et le Bouddhisme, tout en

étant d'accord sur le but à atteindre, suivent-ils une voie différente pour le réaliser.

Les préceptes moraux enseignés par les Bouddhistes sont au nombre de dix. Les six derniers sont d'ordre secondaire et concernent des particularités. Les quatre premiers, au contraire, sont l'essence même de la morale bouddhique. Ils sont analogues aux quatre premiers des cinq grands vœux jainas. Toutefois, ici encore, l'analogie ne signifie pas que les Jains soient redevables aux Bouddhistes d'une partie de leur morale.

Ne pas tuer, ne pas mentir, ne pas voler, demeurer chaste : ces prescriptions étaient imposées aux anachorètes brâhmaniques, et c'est à ceux-ci que les moines bouddhistes et jainas les ont empruntées. Mais il est pour les Jains un cinquième précepte : celui de renoncer à toute chose. Ce vœu ne se retrouve pas chez les Bouddhistes, et il donne à la morale jaina le caractère de sévérité que nous lui connaissons. Il est en effet le principe de cet ascétisme que pratiquent les Jains et qu'ils poussent parfois jusqu'à l'extrême limite, le suicide par inanition. Les Bouddhistes sont plus indulgents à l'égard d'eux-mêmes. Sans tomber dans le relâchement que leur ont reproché parfois leurs rivaux, ils se gardent de l'extrême contraire et s'efforcent de se tenir toujours dans une moyenne raisonnable, en harmonie avec la nature humaine. Pour eux, comme pour Aristote, la vertu consiste en un juste milieu.

Il est un dernier point sur lequel il convient enfin de retenir l'attention. Il s'agit de la définition du Nirvâṇa. En ce qui concerne les Bouddhistes, on admet aujourd'hui, avec M. Oldenberg [1], que « la doctrine orthodoxe de l'ancienne Communauté demandait expressément à ses fidèles de renoncer à rien savoir de l'existence ou de la non-existence

1. H. Oldenberg, *Le Bouddha*, trad. franç. A. Foucher, 2e édition, 1903, p. 274-275.

***

du parfait Délivré ». Les Jains se montraient en vérité moins discrets et moins réservés. C'est l'apôtre Sudharman qui, d'après l'*Uttarâdhyayana sûtra*, fit à Keśin, disciple de Pârśva, cette belle réponse : « Le Nirvâṇa, ... c'est la place sûre, heureuse et paisible qu'atteignent les grands sages. »

Le Jainisme et le Bouddhisme peuvent donc se ressembler : ces analogies s'expliquent par les circonstances et les conditions dans lesquelles ils prirent naissance. Mais ils diffèrent sur trop de points, et sur les plus essentiels, pour qu'on puisse considérer le premier comme dérivant du second. Le Jainisme a de commun avec le Bouddhisme ce qu'ils doivent l'un et l'autre au Brâhmanisme. En dehors de ces éléments, il a le droit de revendiquer l'indépendance et l'originalité.

VI

L'histoire du Jainisme n'est jusqu'ici connue que d'une façon partielle et fragmentaire.

Les plus anciens documents authentiques où il soit question des Jains sont les inscriptions d'Aśoka. Ce grand empereur vécut vers 250 av. J.-C. Dans son septième édit sur piliers, découvert à Delhi, il recommande à ses sujets, à côté des Bouddhistes (le Saṅgha), les Âjîvikas et les Nirgranthas. Les Nirgranthas sont les Jains. Donc, à cette époque reculée, ceux-ci constituaient déjà un ordre assez important pour qu'Aśoka les désignât spécialement, au lieu de les envelopper dans la foule anonyme des sectes secondaires.

Un siècle environ plus tard, ils sont mentionnés dans une autre inscription trouvée près de Cuttack, dans les rochers de Khaṇḍagiri. C'est une inscription de Khâravela, roi d'Orissa. Elle est datée de l'an 165 de l'ère Maurya, qui correspond à l'an 156 av. J.-C.

Cependant le plus grand nombre de documents épigraphiques anciens relatifs aux Jains ont été mis à jour par les fouilles du Dr. Führer à Mathurâ. Ces inscriptions ont été interprétées par Bühler. Elles consistent pour la plupart en des ex-voto et s'échelonnent de l'an 5 à l'an 98 de l'ère indo-scythe, c'est-à-dire à peu près de l'an 83 à l'an 176 de l'ère chrétienne. Elles prouvent qu'à cette époque l'Église jaina était florissante à Mathurâ. Elle comprenait des écoles *(gaṇa)* qui se subdivisaient à leur tour en lignes ou familles *(kula)* et celles-ci en branches *(śâkhâ)*. Cette organisation ne pouvait être que le résultat d'un développement progressif. Aussi les Jains avaient-ils dû s'établir dans la contrée longtemps auparavant, au moins vers le IIe siècle avant l'ère chrétienne.

Les inscriptions de Mathurâ n'ont d'ailleurs pas eu le seul avantage d'établir l'ancienneté du Jainisme. Elles ont aussi montré l'exactitude des renseignements historiques contenus dans les livres sacrés, et par là même permis le contrôle de la tradition jaina, à l'égard de laquelle on a fait preuve d'un scepticisme trop durable et trop marqué.

L'événement le plus considérable de cette tradition consiste dans la scission entre les Digambaras et les Śvetâmbaras.

Environ deux siècles après la mort de Mahâvira, vers 360 avant l'ère chrétienne, le pays de Magadha eut à souffrir d'une violente famine qui dura douze ans. La communauté jaina était encore indivise et le patriarche Bhadrabâhu en était le chef. Pressé par la nécessité, il rassembla une partie des fidèles et avec eux émigra vers le sud de l'Inde, dans le pays Canara. Sthûlabhadra prit la direction des adeptes demeurés en Magadha.

A l'origine, la doctrine était contenue dans quatorze *Pûrvas* et onze *Aṅgas*. Mais à l'époque qui nous occupe, une partie considérable des *Pûrvas* était déjà perdue, de sorte qu'une codification des livres sacrés paraissait néces-

saire. Un concile fut assemblé à Pâṭaliputra, la ville actuelle de Pâṭṇâ. On réunit alors ce qui restait des *Pûrvas* dans un douzième *Aṅga*.

Dans l'intervalle, Bhadrabâhu était mort, en 357 av. J.-C., dans le pays Canara, et la famine avait cessé en Magadha. Les Jains qui s'étaient exilés reprirent le chemin de leur patrie. Ayant vécu dans une région plus clémente, ils avaient respecté le dogme de la nudité absolue imposé par Mahâvira. Leurs coreligionnaires du Nord, au contraire, par suite de la température et des circonstances, s'étaient trouvés dans l'obligation de transgresser cette règle : ils avaient adopté le vêtement blanc. La différence entre les deux fractions de l'ordre jaina était ainsi devenue manifeste. Elle aboutit au schisme entre les Digambaras, ceux qui sont « vêtus de l'espace », c'est-à-dire ceux qui vont nus, et les Śvetâmbaras, qui sont « vêtus de blanc ».

Cet événement se serait accompli en l'an 79 ou en l'an 82 de l'ère chrétienne, suivant l'une ou l'autre secte. Il faut sans doute entendre qu'à cette date la scission fut regardée comme définitive. Car, en fait, de tout temps le port de certains vêtements avait été permis aux membres de la Communauté dont la santé était débile. De plus il est bien évident que Mahâvira n'avait pu plier tous ses adeptes à la règle de la nudité absolue, qu'il considérait comme un des points fondamentaux de son rigorisme. Un grand nombre de Jains étaient à cet égard restés fidèles à la doctrine de Pârśva qui permettait un minimum de vêtements. De la sorte les Śvetâmbaras peuvent être considérés comme perpétuant l'antique religion de Pârśva, tandis que les Digambaras représentent les Jains proprement dits, les disciples de Mahâvîra.

Quoi qu'il en soit, le schisme entre les deux sectes ayant été consommé vers l'an 80 de notre ère, les Digambaras refusèrent de reconnaître la collection de livres sacrés admise

par le concile de Pâṭaliputra. Dans la première moitié du IIe siècle ap. J.-C., Puṣpadanta fut chargé de codifier et de mettre par écrit le canon des Digambaras.

Tel qu'il est maintenant, ce canon comprend un ensemble d'ouvrages écrits la plupart en sanskrit et qui se partagent en quatre Védas. Une première collection renferme les œuvres historiques et légendaires, entre autres les *Purâṇas*. Les traités cosmologiques constituent le second groupe. La troisième section expose les doctrines philosophiques. Enfin le quatrième Véda est consacré au culte et aux coutumes.

Le canon actuel ou Siddhânta des Śvetâmbaras date du concile de Vâlabhî qui fut réuni en 454 ou 467 A. D. sous la présidence de Devarddhigaṇi. Il embrasse plusieurs classes d'ouvrages, tous rédigés en un prâkrit ancien, l'ardhamâgadhî, dont le nom rappelle la patrie même du Jainisme, le pays de Magadha. Ce sont d'abord les onze *Aṅgas* ; un douzième, dans lequel avait été réuni ce qui restait des *Pûrvas*, est aujourd'hui perdu. Par contre, les douze *Upâṅgas* ont été conservés. Une troisième série comprend les dix *Païnnas* ou *Prakîrṇas*. Un quatrième groupe renferme les six *Chedasûtras*, et un cinquième les quatre *Mûlasûtras*. A ces collections s'ajoutent quatre traités séparés.

Il va sans dire que les traités canoniques, aussi bien du côté des Śvetâmbaras que du côté des Digambaras, ont provoqué la rédaction de commentaires et de gloses variées. Ces œuvres ne constituent d'ailleurs pas toute la littérature jaina. Celle-ci, tant en sanskrit qu'en prâkrit, est une des plus riches. Tous les genres y sont représentés : d'abord la dogmatique, la morale, la polémique et l'apologétique ; mais aussi l'histoire et la légende, l'épopée et le roman, la grammaire, la lexicographie et l'astronomie, voire le théâtre. Les noms célèbres sont nombreux ; celui du polygraphe Hemacandra (1088-1172 A. D.) les domine tous.

La plus grande différence entre les Digambaras et les Śvetâmbaras consiste aujourd'hui dans le fait qu'ils ont les uns et les autres un canon spécial. Dans la pratique les Digambaras ne vont pas nus ; les adeptes d'ordre inférieur s'habillent à la façon de leurs compatriotes, et les moines se couvrent d'un drap, dit *chadar*, qu'ils enlèvent seulement pendant les repas. Au point de vue doctrinal enfin, les Śvetâmbaras se montrent moins sévères que Digambaras et admettent, par exemple, que les femmes sont aptes à la Délivrance finale au même titre que les hommes.

A l'époque présente, les Jains Śvetâmbaras sont partagés en quatre-vingt-quatre *gacchas* ou sectes, dont l'origine remonte au xe siècle. Alors vécut un grand prêtre appelé Uddyotana. Ses disciples furent nombreux et ils fondèrent les sectes en question. Parmi celles-ci quelques-unes sont très connues, comme l'Añcala gaccha et surtout les sectes Tapâ et Kharatara.

De leur côté les Digambaras comptent quatre sectes principales qui portent les noms de Nandi, Sarasvatî, Bhârati et Śyena.

Il était fatal qu'avec les siècles le Jainisme subit des modifications et perdit quelque peu de son austérité originelle. Cette transformation s'accomplit surtout sous l'influence des adeptes laïques. A ceux-ci la doctrine abstraite du Jainisme primitif ne pouvait donner complète satisfaction. Il leur fallait une religion qui parlât à leurs sens et à leur imagination. Le Brâhmanisme remplissait dans une large mesure cette condition. Le Jainisme comprit qu'il devait s'adapter aux âmes simples qu'il admettait dans son sein. Il fit une place au culte. Il construisit des temples dans lesquels il laissa pénétrer les idoles brâhmaniques. Des dieux comme Ajita, Brahmâ, Varuṇa, Kubera et Garuḍa furent adjoints aux Tîrthakaras à titre de compagnons ; et pareillement des

déesses telles que Brahmi, Kâli, Gauri, Ambikâ et Padmâvati. Par une conséquence naturelle le rituel fit son apparition, des sacrements furent administrés et des fêtes célébrées. Ces manifestations liturgiques furent d'ailleurs confiées à des Brâhmanes, les moines jainas ne se réservant que l'enseignement doctrinal. Aux premiers temps, les adeptes récitaient une formule de soumission ou d'hommage aux Tirthakaras. Dans la suite cette formule se changea en hymne et même en prière.

Dans ces conditions il était douteux que la doctrine jaina restât ce qu'elle était à l'origine. De fait l'athéisme initial inclina vers une sorte de semi-théisme. Cette transformation est déjà sensible au XIIe ou au XIIIe siècle. D'après l'introduction au célèbre poème tamoul intitulé *Śindâmaṇi*, il existe en effet un dieu suprême, incréé, éternel, omniscient et tout puissant. Ce dieu conserve encore le nom d'Arhat ou de Jina. Il n'est pas créateur, mais possède tous les autres attributs d'un dieu personnel. On le représente avec quatre visages, assis sous un arbre aśoka, à l'ombre d'un parasol.

De nos jours enfin, les Jains se défendent contre le reproche d'athéisme. C'est l'opinion qu'on se forme par exemple à la lecture d'un intéressant article publié dans le *Calcutta Review* par M. Rickhah Dass Jaini[1].

« Demandez, dit-il, à un Jain s'il croit à l'existence de Dieu. Sa réponse certes ne saurait être qu'affirmative. Son dieu possède quarante-six attributs positifs et dix-huit attributs négatifs. La seule différence qui existe entre les Jains et les autres religions théistes, c'est qu'ils n'attribuent pas à Dieu le pouvoir de créer ou de détruire, de punir ou de récompenser. » A la vérité le dieu actuel des Jains n'est autre que le principe vivant, l'âme, le *jîva*, délivré des liens

1. Rickhah Dass Jaini, *The Doctrines of Jainism* (Calcutta Review, vol. **107** à **112**, en particulier, vol. **107**, p. 389, et vol. **108**, p. 338).

du karman et à jamais affranchi. A ce titre c'est une pure intelligence, libre de passions et de désirs, indépendante de la matière. C'est l'infinie connaissance, l'infinie pureté et l'infini bonheur. Suivant l'antique doctrine toute âme pouvait espérer une telle condition. Peut-être, à bien examiner le problème, n'en est-il pas autrement encore aujourd'hui. Néanmoins l'idée séculaire et familière à l'Inde de Brahma conçu comme dieu suprême, un et universel, a pénétré peu à peu le Jainisme. Un adepte moderne de cette religion, avec M. Rickhah Dass Jaini, dira que « le *jîva* et Brahma sont un aussi bien que distincts : un, eu égard au pouvoir qu'ils possèdent; distincts, par rapport à la manifestation de ce pouvoir ».

Ainsi, d'une façon insensible, au cours des âges, le Jainisme s'est rapproché de la seule religion que l'Inde ait possédée et de laquelle un souffle de réforme l'avait fait sortir : le Brâhmanisme. Vieux de plus de vingt-cinq siècles, il est à l'heure actuelle plus près du Brâhmanisme qu'au premier jour. Les Jains se réclament de la qualité d'Indous. Ils sont, en effet, et plus qu'il ne leur semble sans doute, des Indous, dans l'acception religieuse du terme.

VII

Si l'introduction du culte dans le Jainisme fit perdre à la doctrine quelque peu de sa pureté primitive, ce fut d'autre part, au point de vue artistique, un réel avantage. Le culte permit en effet un développement considérable de l'architecture. Parmi les temples si nombreux et si beaux de l'Inde, les temples jainas sont les plus remarquables.

L'architecture jaina a pour caractéristique l'élégance et la légèreté. Elle fut florissante surtout au XIIe siècle, et c'est de cette époque que datent les monuments les plus achevés.

On distingue aisément deux styles : le style septentrional et le style dravidien ou méridional.

Dans le Nord, l'élément fondamental d'un temple jaina est une chapelle abritant la statue d'un Tirthakara, et dont le dôme est en forme de pain de sucre, *sikra*. A cette chapelle se rattache un portique plus ou moins vaste, surmonté d'une coupole octogonale qui repose sur une série de piliers. Ceux-ci sont tous ornés, et la décoration est diverse pour chacun d'eux. Cet ensemble, chapelle et portique, est entouré d'une cour oblongue, que limite à son tour une double rangée de petites colonnes. Sur cette sorte de galerie s'ouvrent une quantité de cellules à l'imitation de la chapelle principale, et dans lesquelles se retrouvent, sous des dimensions réduites, la même image sacrée.

Ces statues offrent entre elles la plus grande analogie et ressemblent à celles de l'art bouddhique. Il n'y a pas, à vrai dire, de statuaire jaina. Les Tîrthakaras sont pareils aux Buddhas. Les uns et les autres sont représentés en des poses identiques : assis, les jambes croisées, les mains rapprochées et l'expression contemplative.

Les temples sont d'ordinaire réunis en groupes pittoresques sur des collines ou dans des sites choisis avec goût. Les sanctuaires les plus célèbres sont ceux du mont Girnar et du Śatruñjaya dans le Kâṭhiâwâḍ (Guzerate), du mont Abû dans le Râjputâna, et du mont Pâreśnâth dans le Bengale.

L'architecture dravidienne comporte deux types : les *bastis* et les *beṭṭus*.

Les bastis rappellent, quoique d'une façon très éloignée, la disposition des temples septentrionaux. Ce sont des masses de maçonnerie en forme de pyramides tronquées, se superposant les unes aux autres, mais en diminuant de largeur. Chaque étage est orné de niches, simulant des chapelles, et que séparent des pilastres. Le dôme en *sikra*

a disparu. L'enceinte extérieure se réduit à un simple mur flanqué de pilastres dont les intervalles semblent autant de cellules.

Les bastis, comme les temples du Nord, contiennent l'image d'un Tirthakara. Il n'en est plus de même des beṭṭus. On réserve ce nom à des enceintes sacrées enfermant la statue, non d'un Tirthakara, mais d'un personnage spécial aux légendes méridionales, tel Gomateśvara. Ces statues sont de proportions colossales. Celles de Śravaṇa Beḷgoḷa, de Kârkaḷa et de Yêṇûr sont les plus connues.

Les Jains, comme les Bouddhistes et les autres sectes indoues en général, ont aussi creusé des temples souterrains. Ces grottes sont ornées d'images géantes de Tirthakaras, taillées à même dans le roc. Les plus anciennes sont celles de Khaṇḍagiri, en Orissa ; les plus belles, celles de Gwalior et d'Elûra.

VIII

L'art jaina charme les yeux et l'imagination par l'élégance et la beauté de ses monuments. Davantage encore les Jains imposent le respect et l'estime par les qualités morales dont ils font preuve dans la vie de chaque jour.

La plupart d'entre eux sont banquiers ou négociants. Ils apportent dans les transactions qu'ils accomplissent la plus scrupuleuse honnêteté. Cette probité ne les empêche point de parvenir à l'aisance, voire à la fortune. Aussi leur est-il loisible de doter richement leurs temples magnifiques, faits de marbre et de matières précieuses.

Ils constituent en quelque sorte entre eux une vaste famille dont les membres sont unis par les liens de la plus cordiale solidarité. Ils se rendent service les uns aux autres et se témoignent une effective sympathie. Chez eux la fraternité et la mutualité sont d'une pratique constante. Jamais un Jain pauvre ou sans influence ne s'adresse en

vain à un coreligionnaire plus favorisé. Ils se viennent en aide d'une façon réciproque, afin de sauvegarder l'honneur et le crédit de la Communauté.

Leurs mœurs douces et paisibles les portent à manifester la plus vive commisération à l'égard de tous les êtres. Ce sont les Jains qui les premiers ont construit des hôpitaux pour animaux, où des bœufs et des chevaux devenus invalides voisinent avec des rats vieillis et des vautours blessés. Ces établissements sont entretenus avec un zèle particulier, et il en est quelques-uns de célèbres, comme ceux de Surate et de Bombay. Ils firent l'étonnement et l'admiration des Européens qui les visitèrent aux siècles passés. Aujourd'hui la surprise a disparu, mais l'admiration est restée. Elle est acquise aux Jains, les seuls peut-être de tous les hommes qui soient encore accessibles à la pitié et capables des plus hautes vertus morales.

ESSAI

DE

BIBLIOGRAPHIE JAINA

I

OUVRAGES GÉNÉRAUX

1. — Dictionnaires, Encyclopédies, Manuels d'histoire des religions, etc.

1

Th. Benfey. *Indien* (*Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste* von Ersch und Gruber, Section II, Band 17). — Leipzig, 1840.

P. 205-207. Notice sur le Jainisme.

Généralités. — Le Jainisme dériverait du Bouddhisme. — Les Tîrthakaras. — Mahâvîra; ses disciples, Gautama et Sudharman. — Les Jains; laïques et prêtres; śrâvakas, anuvratas, mahâvratas, yatis. — Les Digambaras et les Śvetâmbaras. — Le Jainisme au xiiie siècle.

2

Dubois de Jancigny et X. Raymond. *Inde*. — Paris, 1845.

P. 203-206. Notice sur le Jainisme.

Rapports du Jainisme avec le Bouddhisme et le Brâhmanisme. — Les principaux Tîrthakaras. — Mœurs des Jains; leur litté-

rature et leurs temples. — Histoire rapide du Jainisme. — Condition actuelle des Jains.

3

E. Balfour. *The Cyclopædia of India.* — Third edition. 3 volumes. — London, 1885.

Article **Jain.**

Considérations historiques. — Exposé général des doctrines jainas. — Les temples et les principaux sanctuaires.

4

G.-C. Whitworth. *An anglo-indian Dictionary.* — London, 1885.

Article **Jain.**

Notice très élémentaire sur le Jainisme.

5

Sylvain Lévi. *Djaïnisme* (Grande Encyclopédie, vol. XIV). — Paris, s. d.

Répartition géographique des Jains dans l'Inde.

Principe du Jainisme.

La foi. — Les Tîrthakaras et leurs symboles. Vie de Mahâvîra.

La connaissance. — Les cinq degrés de la connaissance. Les six substances et les quatre éléments. Le karman. Doctrine du Syâdvâda.

La morale. — Les cinq vœux. Mœurs et coutumes des Jains.

Histoire. — Les premiers schismes. La scission des Digambaras et des Śvetâmbaras. Différences essentielles entre les deux communautés. Les écrits canoniques des Śvetâmbaras. Littérature profane. Développement et transformations du Jainisme. Les sectes. L'art jaina. Les sanctuaires. Bouddhisme et Jainisme: ressemblances et différences. La tradition jaina.

Conclusion : « Le djaïnisme... est sorti du mouvement philosophique qui a également donné naissance au bouddhisme pendant le cours du vi^e siècle av. J.-C. »

6

A. Bertrand. *Dictionnaire de toutes les religions du monde* (*Encyclopédie théologique* de Migne, vol. 24-27). 4 volumes. — Paris, 1848-1851.

Article **Djainas.**

Origine des Jains. — Doctrines. — Mythologie. — Les Tirthakaras. — Métempsycose. — Succession et division du temps. — Sciences des Jains. — Devoirs moraux. — Rituel.

7

J. Vinson. *Les religions actuelles, leurs doctrines, leur évolution, leur histoire.* — Paris, 1888.

P. 186-195. Esquisse générale du Jainisme.

Vie de Mahâvira. Les principaux Tirthakaras, Vṛṣabha et Pârśvanâtha. — Le dieu suprême et ses attributs. — Le culte. — Doctrines relatives au temps et à l'univers. — La délivrance. — Les préceptes moraux. — Les sectes jainas. — Origine et histoire du Jainisme. — État actuel.

8

L. de Milloué. *Introduction au catalogue du Musée Guimet. — Aperçu sommaire de l'histoire des religions des anciens peuples civilisés.* — Paris, 1891.

P. 43-51. Le Jainisme.

Origine du Jainisme. — Ressemblances et différences avec le Bouddhisme. — Les principaux dogmes. — La doctrine du temps. Les dieux. — La délivrance. — Les Tirthakaras. — Les prêtres et les laïques. — Śvetâmbaras et Digambaras. — Notices sur Vṛṣabha, Pârśvanâtha et Mahâvîra. — Les livres sacrés des Jains.

9

P.-D. CHANTEPIE de la SAUSSAYE. *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Zweite Auflage. 2 volumes. — Freiburg i. B.-Leipzig-Tübingen, 1897.

VOL. II, p. 63-68. EXPOSÉ GÉNÉRAL DU JAINISME.

Origine du Jainisme; Pârśvanâtha et Mahâvîra. — Le Bouddhisme et le Jainisme; comparaison. — Vie de Mahâvîra. — Principes philosophiques de la doctrine jaina. — L'action, le péché, la délivrance. — Le triple joyau. — Digambaras et Śvetâmbaras. — Le culte et l'organisation. — Les écritures jainas. — Situation actuelle des Jains.

9 *bis*

P.-D. CHANTEPIE de la SAUSSAYE. *Manuel d'Histoire des Religions*. Traduction française sous la direction de H. HUBERT et I. LÉVY. — Paris, 1904.

Le chapitre consacré au Jainisme se trouve p. 363-367.

10

C. von ORELLI. *Allgemeine Religionsgeschichte*. - Bonn, 1899.

P. 493-498. DER DSCHAINISMUS.

Considérations sur l'origine du Jainisme. — Mahâvîra, son époque, sa vie, son rôle. — Doctrines jainas. — Caractères généraux. — Les âmes, les êtres vivants. — La connaissance. — La morale: les cinq préceptes fondamentaux. — Les écritures jainas; constitution du canon. Développement et histoire du Jainisme. Les Śvetâmbaras et les Digambaras. — Organisation actuelle.

11

R. CUST. *Les religions et les langues de l'Inde*. — Paris, 1880.

P. 47-48. COURTE NOTICE SUR LE JAINISME.

La littérature jaina. — Les Jains autrefois et aujourd'hui. — Respect de la vie animale.

12

P. Wurm. *Geschichte der indischen Religion im Umriss dargestellt.* — Basel, 1874.

P. 286-288. Notice sur la religion des Jains.

Le Jainisme est considéré comme un mélange de Bouddhisme et de Brâhmanisme. — Âge et patrie du Jainisme.

Caractéristiques de la religion jaina par rapport au Brâhmanisme :

1. Rejet des Védas. — La littérature sacrée des Jains.
2. Adoration des Tirthakaras.
3. Défense absolue de tuer n'importe quel être vivant.

Caractéristiques par rapport au Bouddhisme :

1. Tendance au monothéisme et non à l'athéisme.
2. La cosmologie.

Les prêtres : sâdhus et yatis. — Les sectes : Digambaras et Śvetâmbaras. — Le Jainisme est surtout répandu dans la caste des Vaiśyas.

13

M. Monier Williams. *Hinduism.* — London, 1878.

P. 221-224. Aperçu général sur le Jainisme.

Les sectes. — Les traités canoniques. — Cosmologie. — Les principaux Tirthakaras. — Les êtres : les âmes vivantes et les objets inanimés. — La délivrance. — Morale : les cinq devoirs. — Yatis et śrâvakas. — Les divinités et les prêtres brâhmaniques dans les temples jainas.

14

A. Barth. *Les religions de l'Inde.* — Paris, 1879.

A. Barth. *The religions of India.* Authorised translation by Rev. J. Wood. — London, 1882.

La traduction anglaise de l'original français a été faite sous la direction de l'auteur, avec corrections, remaniements et additions. Elle doit donc être considérée comme une seconde édition.

Le chapitre consacré au Jainisme (p. 84-91, édition française; p. 140-152, édition anglaise) traite des points suivants :

La littérature canonique des Jains. — Étroite ressemblance entre le Jainisme et le Bouddhisme. — Les Jinas et la mythologie en général. — Le culte. — Rejet des Védas et de la distinction des castes. — Les prêtres et la communauté laïque. — Les principales sectes jainas. — Ascétisme, métaphysique et morale. — Le Jina et le Buddha de l'âge actuel. — La légende de Mahâvîra; le Nirgrantha Jñâtṛputra. — Le Jainisme est plus récent que le Bouddhisme. — Condition présente du Jainisme. — Notes bibliographiques.

15

L. de Milloué. *Histoire des religions de l'Inde* (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque de vulgarisation, vol. II). — Paris, 1890.

Chapitre III. Jainisme.

Origine du Jainisme. Selon l'auteur, le Jainisme est plus ancien que le Bouddhisme. — Dogmes des Jains. Création du monde. Cosmogonie. Immortalité de l'âme. Transmigration. La mukti. — Divinités et démons. — Les Tîrthakaras ou Jinas. Vṛṣabha, Nemi, Pârśvanâtha, Mahâvîra. — Les Arhats, les śramaṇas, les yatis et les śrâvakas. — Devoirs religieux des prêtres et des laïques. Dharma et karman. L'ahiṃsâ. Lectures pieuses. Méditation. Jeûnes. Ablutions. Confession et absolution. — Sacrifices et fêtes. Pèlerinages. Temples et images. Funérailles. — Sectes. Les Digambaras et les Śvetâmbaras. — État actuel du Jainisme. Son importance.

P. 328-329. Court index bibliographique.

16

Sylvain Lévi. *La science des religions et les religions de l'Inde* (École pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses, Rapport). — Paris, 1892.

Passim. Généralités sur l'origine, le rôle et la destinée du Jainisme. — Le canon śvetâmbara et digambara.

17

E.-W. Hopkins. *The Religions of India.* — Boston-London, 1895.

P. 280-297. Jainism.

Origine du Jainisme. Il est contemporain du Bouddhisme et apparut au vi^e siècle av. J.-C. L'auteur est porté à croire que le Jainisme est cependant plus ancien que le Bouddhisme. — Mahâvira; sa personnalité. — Les Śvetâmbaras et les Digambaras. — Principe du Jainisme. — Les trois joyaux. — Les pratiques morales; les devoirs des adeptes laïques. Rapports de la morale jaina avec la morale brâhmanique et celle des Bouddhistes — Coutumes respectives des Śvetâmbaras et des Digambaras.

P. 318. La voie de la délivrance d'après Mahâvira.

P. 585-586. Bibliographie générale du Jainisme.

18

Ed. Hardy. *Indische Religionsgeschichte* (Sammlung Göschen). — Leipzig, 1898.

P. 81-86. Exposé succinct de la religion jaina.

Notice sur Mahâvira. — Les doctrines jainas. Les sectes. — Extension du Jainisme. — L'art jaina.

19

A. Weber. *Zur indischen Religionsgeschichte.* — Stuttgart, 1899.

Ce petit volume contient une brève notice sur le Jainisme, dans laquelle il est question des points suivants :

Origine du Jainisme. Son âge par rapport au Bouddhisme. — Les Digambaras et les Śvetâmbaras. Les Digambaras doivent être plus anciens : ce sont les Gymnosophistes. — La littérature canonique et profane des Jains.

19 *bis*

A. Weber. *On the history of religion in India; a brief review.* Translated by G.-A. Grierson (Indian Antiquary, vol. XXX, p. 268-288). — Bombay, 1901.

La notice sur le Jainisme se trouve p. 280.

20

J.-A. Dubois. *Mœurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde.* 2 volumes. — Paris, 1825.

Vol. II, Appendice I. Notice sur les Jains.

Considérations générales. — Métaphysique. — Doctrine de la métempsycose. — Cosmologie. Succession et division du temps.— Les écrits sacrés. — Les Tirthakaras et les Cakravartins. — Doctrine de la délivrance.— Morale.— Le temple de Śravaṇa Belgoḷa.

20 *bis*

J.-A. Dubois. *Hindu manners, customs and ceremonies.* Translated by H.-K. Beauchamp. Third edition. — Oxford, 1906.

La notice sur les Jains forme l'Appendice I.

21

Ch. Lassen. *Indische Alterthumskunde.* 4 volumes. — Bonn-Leipzig-London, 1847-1861.

Vol. IV, p. 755-787. Esquisse du Jainisme.

Opinions de Wilson, Benfey, James Tod, Colebrooke et J. Stevenson sur l'origine de la religion jaina. Données épigraphiques. Données de l'antiquité classique.

Le *Śatruñjayamâhâtmya;* considérations sur la date de cet ouvrage et sur l'auteur, Dhaneśvara.

Les doctrines jainas; rapports avec les doctrines bouddhiques; le Jainisme dériverait du Bouddhisme.

Les écrits canoniques et la langue des Jains.

Exposé général des doctrines jainas.

Vie religieuse des Jains. Les prêtres et les laïques. Fêtes, temples, etc.

Résumé historique du Jainisme. — Pârśvanâtha, vraisemblablement le fondateur de la secte; sa vie. — Mahâvira, sa vie, ses disciples, ses doctrines. — Les successeurs de Mahâvira d'après le *Kalpasûtra*.

Extension et développement du Jainisme, du pays de Magadha dans les autres régions de l'Inde. Données historiques: les rois protecteurs du Jainisme. Principaux centres jainas.

Notes bibliographiques.

21 *bis*

Traduction anglaise du mémoire précédent, par E. Rehatsek, sous le titre : *Translation from Lassen's Alterthumskunde, IV. 755 seqq.*, dans l'*Indian Antiquary*, vol. II, p. 193-200 et 258-265 (Bombay, 1873).

22

Dr. G. Le Bon. *Les Civilisations de l'Inde.* — Paris, 1887.

Pages
508 Impropriété du qualificatif « jaina » appliqué au style architectural de plusieurs monuments de l'Inde.
508-512 Les temples de Khajurâho et du mont Abû.
620-624 Esquisse générale du Jainisme.

De nombreuses figures ornent cet ouvrage et en font pour ainsi dire toute la valeur. On en trouve la table p. 725 et suivantes.

23

R.-Ch. Dutt. *A history of civilization in ancient India.* 3 volumes. — Calcutta-London, 1889-1890.

Vol. II, p. 315-327. Notice sur le Jainisme.

Opinions diverses sur l'antiquité du Jainisme : Lassen, Weber, Bühler, MM. Barth et Jacobi. — Vie de Mahâvira. — Origine des Śvetâmbaras et des Digambaras, dont la séparation se serait accomplie en 79 ou 82 a.d. — Concile de Valabhî en 454 ou 467 a.d.; rédaction définitive du canon jaina. — Discussion sur l'âge

du Jainisme. — Ressemblances entre le Bouddhisme et le Jainisme. — Les écrits canoniques. — Traduction d'extraits de l'*Âcârâṅgasûtra* relatifs à Mahâvîra. — Analyse rapide de l'*Upâsakadaśa;* épisodes relatifs à Ânanda.

VOLUME III.

P. 84-85. Relation de Hiouen-Thsang sur les Jains.

P. 344-372. Notice sur l'architecture jaina dans les différentes régions de l'Inde.

24

BJÖRNSTJERNA. *The British Empire in the East.* — London, 1840.

P. 67-68. COURTE NOTICE SUR LES JAINS.

Ressemblances entre le Bouddhisme et le Jainisme. — Les Tîrthakaras. — Caractéristique des temples jainas.

25

M. ELPHINSTONE. *The history of India.* Fifth edition. — London, 1866.

P. 116-119. Rapports du Jainisme avec le Bouddhisme et avec le Brâhmanisme.— Caractéristique du Jainisme. Les Tîrthakaras. — Les prêtres jainas, les temples et les écrits sacrés.

P. 122-123. Quelques notions historiques sur le développement du Jainisme. — Les principales régions de l'Inde où le Jainisme est dominant.

26

J.-T. WHEELER. *The history of India, hindû, buddhist and brahmanical.* — London, 1874.

P. 361-362. Principe du Jainisme. — Ses rapports avec le Bouddhisme et particulièrement avec les doctrines du petit Véhicule. — Les Tîrthakaras. — Moines et laïques. — Temples jainas; les plus célèbres d'entre eux. — Le Jainisme est surtout florissant dans l'Inde occidentale.

27

R.-C. Bose. *Hindu Philosophy popularly explained. The heterodox systems.* — Calcutta, 1887.

Chapitres VI et VII. Le Jainisme.

Les premiers travaux relatifs à la religion jaina : Mackenzie, Buchanan, Colebrooke, Wilson. Les travaux de M. Jacobi. — Le *Kalpasûtra :* âge, style, contenu. — La doctrine du temps. — Les Tîrthakaras. Ṛṣabha et Pârśvanâtha. — Vie de Mahâvîra. — Jainisme et Bouddhisme. Rapports chronologiques et dogmatiques entre les deux religions. — Les écrits canoniques jainas. — L'*Âcârâṅgasûtra.* Analyse succincte de ce traité. — Les Tîrthakaras et leurs caractères. — La morale. Les vœux. — Les cinq degrés de la connaissance. — Le chemin de la délivrance. — Les catégories. — Le nirvâṇa.

28

G. Small. *A handbook of sanskrit Literature.* — London, 1866.

P. 106-107. Notice générale sur les Jains.

Les Tîrthakaras. — Caractères du Jainisme. — Yatis et śrâvakas. — Les sectes : les Digambaras et les Śvetâmbaras. — Littérature jaina. — Répartition géographique des Jains.

29

A. Weber. *Akademische Vorlesungen über Indische Literaturgeschichte.* Zweite Auflage. — Berlin, 1876.

P. 316. Note sur la secte jaina, que Weber considère comme issue du Bouddhisme. — Rapides indications sur les traités canoniques et la langue des Jains. — Aperçu bibliographique.

30

L. von Schroeder. *Indiens Literatur und Cultur in historischer Entwicklung.* — Leipzig, 1887.

P. 259. Courte notice sur les Jains (Nirgranthas) et sur Mahâvîra (Nâtaputta, Jñâtṛputra).

Pages

763 Le style architectural des Jains.

769 Les grottes d'Elûra.

770 Les temples jainas en général.

773 Résumé historique et géographique sur l'art jaina.

31

A. Macdonell. *A History of Sanskrit Literature.* — London, 1900.

Pages

25-26 Les Jains, comme les Bouddhistes, au début de leur tradition, ignoraient le sanskrit et firent usage de dialectes populaires.

Jusqu'au Ier siècle de l'ère chrétienne, le prâkrit est la langue des inscriptions jainas de Mathurâ.

386 Le Bouddhisme et le Jainisme ont pour principe le système Sâṃkhya.

390 Le Jainisme et le Bouddhisme admettent des dieux, demi-dieux et démons, mais les assujettissent à l'universelle loi de transmigration.

395-396 Principe général du Jainisme. Douleur et nirvâṇa. Origine et destinée du Jainisme.

432-433 Les ouvrages grammaticaux et lexicographiques de Hemacandra.

32

P. Holler. *The Student's Manual of Indian Literature.* — Rajahmundry, India, 1901.

Part I, p. 52-54.

Aperçu général sur la littérature jaina. — Origine du Jainisme. Doctrines fondamentales. Langue. Énumération des principaux ouvrages jainas.

Part II, p. 40 et suivantes.

Notices biographiques: Ṛṣabhadeva, Bhadrabâhu, Dhaneśvara, Hemacandra et Amaracandra.

33

V. Henry. *Les littératures de l'Inde.* — Paris, 1904.

P. 77-80. Quelques lignes brèves sur Mahâvîra, la langue des écrits jainas et les deux grandes sectes, les Śvetâmbaras et les Digambaras.

Voir aussi à l'index les titres des ouvrages jainas qui sont l'objet d'une notice ou d'une mention.

---

2. — Notices spéciales sur le Jainisme.

34

[C. Mackenzie]. *Account of the Jains* (Asiatic Researches, vol. IX, p. 244-286). — Calcutta, 1809.

I. Account collected from a priest at Mudgeri.

Légendes relatives au Jainisme. — Les Tîrthakaras, les Cakravartins et les Vâsudevas. — Les castes. — Les cérémonies religieuses. — Les différentes classes de prêtres. — Principe du Jainisme. — Coutumes et observances des Jains.

II. Notices of the Jains,
from Cârukîrti Âcârya at Belligola, in Mysore.

Le temps et les différents âges selon les Jains. — Les Manus. — Vṛṣabha. — Les Tîrthakaras du temps passé et ceux de l'âge futur.

III. Historical and legendary account of Belligola.

Śravaṇa Beḷgoḷa et la statue colossale de Gomateśvara. — Le ministre Câmuṇḍarâya et ses faveurs envers les Jains. — Liste des maîtres jainas de Śravaṇa Beḷgoḷa. — Histoire du Jainisme à Śravaṇa Beḷgoḷa. — Description succincte des temples. — Traduction d'une inscription.

Une planche hors texte reproduit la statue de Gomateśvara.

IV. Extracts of a journal, by Major C. Mackenzie.

Notice sur un temple et une statue jainas à Múḍgere.

Deux planches reproduisent des statues jainas, des fragments de pierres sculptées et une inscription.

V. Particulars of the Jains,
extracted from a journal by Dr. F. Buchanan.

Les Ârhatas ou Jains ; leur origine. — Les dieux et leurs diverses catégories. — La terre, les cieux et les enfers. — Les gurus jainas et le culte en général. — Les deux espèces de temples jainas : basti et beṭṭu. — Les statues des Siddhas.

35

H.-T. Colebrooke. *Miscellaneous Essays.* 2 volumes. — London, 1837.

Vol. I, p. 380-390. On the philosophy of the Hindus.

Part V. On Indian Sectaries. — Sect of Jina.

(Article original: *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland,* vol. I, p. 551-558.)

Indications générales sur les Jains.
Les deux catégories principales :

1. jîva; 2. ajîva.

Les cinq catégories secondaires :

1. âśrava; 3. nirjarâ;
2. saṃvara; 4. bandha;
5. mokṣa.

Les huit karmans :

1re classe.

1. jñânavaraṇtya; 3. mohantya;
2. darśanavaraṇtya; 4. antarâya.

2e classe.

1. vedantya; 3. gotrika;
2. nâmika; 4. âyuṣka.

Autre classification des catégories :

1. jîvâstikâya; 3. dharmâstikâya;
2. pudgalâstikâya; 4. adharmâstikâya;
5. âkâśâstikâya.

Les six substances :

1. jîva; 4. pudgala;
2. dharma; 5. kâla;
3. adharma; 6. âkâśa.

Les sept relations logiques.
Controverse des Védântins contre les Jains.

Vol. II, p. 191-224. Observations on the Sect of Jains.
(Article original : *Asiatic Researches*, vol. IX, p. 287-322.)

Caractéristiques générales des Jains. — Principe de leur philosophie. — Organisation religieuse : śrâvakas et yatis. — Âge du Jainisme. — Analyse de l'*Abhidhânacintâmaṇi* de Hemacandra. — Notices succinctes sur chacun des 24 Tîrthakaras. — Le temps selon les doctrines jainas. — Les Cakravartins, les Vâsudevas, les Baladevas et les Prativâsudevas. — La géographie et la cosmologie jainas.

Vol. II, p. 315-320. On Inscriptions in South Bihár.
(Article original : *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, vol. I, p. 520-523.)

Les disciples immédiats de Mahâvîra. Deux d'entre eux survécurent au maître. L'un, Indrabhûti, ou Gautamasvâmin, aurait fondé le Bouddhisme; l'autre, Sudharman, le Jainisme.

Étude d'une inscription de Nakûr, datée Saṃvat 1686, et rappelant un hommage à Gautamasvâmin par les soins de Jinarâjasûri, pontife de la secte Bṛhatkharatara.

35 *bis*

H.-T. Colebrooke. *Essais sur la philosophie des Hindous.* Traduits par G. Pauthier. — Paris, 1833.

P. 210-221. Traduction française du mémoire de Colebrooke sur la philosophie des Jains.

36

H.-H. Wilson. *Essays and Lectures on the Religion of the Hindus.* Collected and edited by R. Rost. In two volumes. — London, 1861-1862.

Vol. I. Sketch on the religious sects of the Hindus.

(Mémoire original : *Asiatic Researches,* vol. XVI, p. 1-136, et vol. XVII, p. 169-314.)

P. 5-7. Bouddhistes et Jains par rapport à la religion brâhmanique : mépris des Védas et des pratiques religieuses.

Persécution brâhmanique à laquelle succombèrent les Bouddhistes, mais à laquelle survécurent les Jains.

P. 24. A l'époque d'Ânandagiri, les Jains ne devaient être représentés que par des Digambaras.

P. 276-347. Notice sur les Jains.

Bibliographie. — La littérature jaina ; écrits canoniques et autres. — La langue.

Principes fondamentaux du Jainisme :

Rejet de l'autorité des Védas.
Culte des Tîrthakaras.

Vie de Mahâvîra. — Les premiers disciples. Parmi ceux-ci, Indrabhûti, ou Gautamasvâmin, ne saurait être identifié avec le Buddha.

Les doctrines jainas.

Les neuf catégories *(tattvas)* :

1. jîva;	5. âśrava;
2. ajîva;	6. saṃvara;
3. puṇya;	7. nirjarâ;
4. pâpa;	8. bandha;

9. mokṣa.

Le principe métaphysique du Syâdvâda et les sept possibilités logiques. — La doctrine du karman : les huit espèces d'actes. — Morale : les cinq préceptes fondamentaux et les quatre dharmas.

— Yatis et śrâvakas. — Le culte jaina. Formule générale de prière. Les cérémonies. Les objets d'adoration. Les Tîrthakaras et les dieux. Les grandes fêtes.

Histoire du Jainisme.

Opinions et considérations sur l'origine du Jainisme. Il ne remonterait pas à une haute antiquité. — Extension et développement du Jainisme. — La succession des pontifes. — Les Śvetâmbaras et les Digambaras. — Principales différences entre les deux communautés. — Les schismes et les sectes. Les 84 gacchas. — Condition et importance des Jains.

VOL. II. MISCELLANEOUS ESSAYS AND LECTURES.

II. *Two Lectures on the religious practices and opinions of the Hindus.*

(Édition originale : Oxford, 1840.)

P. 87 (Éd. or., p. 41-42). Caractéristiques générales des Jains et des Bouddhistes :

Mépris des Védas.
Rejet de la distinction des castes.
Substitution d'un nouveau panthéon à celui de la religion brâhmanique.

Les Jains dans l'ouest de l'Inde.

37

J. DELAMAINE. *On the Srâwacs or Jains* (Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, vol. I, p. 413-438). — London, 1827.

Généralités. — Énumération de quelques sectes ou tribus parmi les Jains. — Particularités des Digambaras. — Traditions relatives à l'établissement de la tribu des Ardhabhâls et à la priorité des Digambaras. — Les doctrines et les croyances jainas en général. — Les Tîrthakaras. — Notices spéciales sur Ṛṣabha et Pârśvanâtha. Légende de Pârśvanâtha. — Les huit karmans.

38

F. Buchanan Hamilton. *On the Srawacs or Jains* (Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, vol. I, p. 531-538). — London, 1827.

Les Jains dans les districts de Bihâr et de Pâṭṇâ. — La doctrine des castes chez les Jains. — Les différentes tribus jainas.

Les Digambaras : leurs livres sacrés ; leurs sectes ; leurs prêtres.

Les Śvetâmbaras : ils n'ont pas de prêtres spéciaux ; les offices religieux sont célébrés par des Brâhmanes. — Les Tîrthakaras et le culte dont ils sont l'objet. — Les livres sacrés des Śvetâmbaras.

Les temples et le culte en général. — Notice sur trois sectes spéciales : les Therâpanthîs, les Viśpanthîs et les Ḍhuṇḍiâs.

39

W. Miles. *On the Jainas of Gujerat and Mârwâr* (Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, vol. III, p. 335-371). — London, 1835.

Part I.

1. Les yatis. Leurs coutumes, leurs croyances et leur enseignement. — 2. Les śrâvakas. Les deux principales tribus, Oswâls et Śrimâlis. — 3. Les doctrines jainas. — 4. Les livres sacrés des Jains (Digambaras).

Part II.

1. Les Jains du Guzerate et de Mârwâr. Court résumé historique. Données statistiques. — 2. Les temples jainas du Guzerate.

Part III.

1. Généralités. Śvetâmbaras et Digambaras. Prêtres et laïques. — 2. Liste des tribus jainas. Notices spéciales sur les Śrimâlis, les Oswâls, les Porewârs et les Agarwâls. — 3. Liste des 84 gacchas ou sectes religieuses. Notices sur les principales d'entre elles.

40

J. Vinson. *La religion des Jaina*. — Paris, 1870.

41

S.-J. Warren. *Over de godsdienstige en wijsgeerige Begrippen der Jaina's.* — Zwolle, 1875.

Introduction. Généralités. Sources consultées pour l'exposé des idées jainas : le *Kalpasûtra*, le *Śatruñjayamâhâtmya*, la *Sûryaprajñapti*, l'*Abhidhânacintâmaṇi*, la *Bhagavatî*. Rapports chronologiques entre le Bouddhisme et le Jainisme.

Ch. I. Les moines jainas et leur doctrine en général. — Caractéristiques des moines jainas. La dogmatique jaina en général. Théorie de la connaissance. Morale; les cinq préceptes fondamentaux.

Ch. II. Métaphysique. Ontologie. Abhidharma. — Les substances et leurs différentes classifications. Les diverses espèces de jivas.

Ch. III. La légende de Skandaka. — Considérations grammaticales sur le texte de ce récit.

Ch. IV. Le péché et la libération finale. — Le péché en général. Liste des péchés d'après Jinadatta et d'après Hemacandra. L'action. L'ascétisme. La délivrance.

Ch. V. Cosmologie. — Considérations brèves et générales sur l'univers et ses éléments selon les doctrines jainas.

41 *bis*

S.-J. Warren. *Les idées philosophiques et religieuses des Jainas.* Traduit du hollandais par J. Pointet (Annales du Musée Guimet, vol. X, p. 321-411). — Paris, 1887.

42

G. Bühler. *The Digambara Jainas* (Indian Antiquary, vol. VII, p. 28-29). — Bombay, 1878.

Relation d'une visite à Delhi et à Jaypur, et des entretiens de l'auteur avec les Jains Digambaras de ces deux villes.

Les Digambaras sont répandus dans le Râjputâna oriental, le

Panjâb, les Provinces du Nord-Ouest, la Central India Agency et le Guzerate.

Leurs places d'enseignement *(vidyâsthâna)* sont les villes suivantes : Jaypur, Delhi, Gwalior, Ajmer, Nâgar dans le Râjputâna, Râmpur-Bhânpur près d'Indore, Karangi et Surate. Le centre le plus important est aujourd'hui Jaypur.

Les Digambaras ont la prétention de représenter l'église jaina primitive; aussi appellent-ils leur communauté le « Mûlasaṅgha ».

Ils sont divisés en ascètes et en adeptes laïques.

Les ascètes comprennent les Bhaṭṭârakas ou grands prêtres, et les paṇḍits ou ascètes ordinaires. Ils constituent quatre sectes : le Nandi gaccha, le Sarasvatî gaccha, le Bhârati gaccha et le Śyena gaccha. Ils ne restent plus aujourd'hui à l'état de nudité; ils se couvrent d'un *chadar*, qu'ils enlèvent d'ailleurs au moment des repas.

Les adeptes laïques forment trois classes : les Khandarwâls, les Agarwâls et les Bahirwâls.

La littérature des Digambaras est divisée en quatre Védas :

1° Le *Prathamânuyoga*, comprenant les œuvres historiques et légendaires : les 24 *Purâṇas*, l'*Uttarapurâṇa*, le *Harivaṃśapurâṇa*, etc.

2° Le *Karaṇânuyoga*, ensemble des ouvrages cosmologiques, tels que le *Trilokasâra*, la *Sûryaprajñapti*, etc.

3° Le *Dravyânuyoga*, qui expose les doctrines philosophiques et renferme, entre autres livres, le *Pravacanasâra*, l'*Aṣṭasahasrî*, le *Râjavârtika*, etc.

4° Le *Caraṇânuyoga*, qui traite des coutumes, du culte, etc. ; à cette division appartiennent le *Trivarṇâcâra*, le *Mûlâcâra*, etc.

Les Digambaras admettent l'autorité de plusieurs traités canoniques śvetâmbaras, mais en rejettent un grand nombre.

43

L. de Milloué. *Essai sur la religion des Jaïns*. — Louvain, 1884.

Introduction. Le Jainisme serait plus ancien que le Bouddhisme.

I. Aperçu général sur les Jains. — Les différents noms des Jains. Rapports du Jainisme avec le Brâhmanisme et le Bouddhisme.

Mœurs et coutumes des Jains. Les Śvetâmbaras et les Digambaras. Les adeptes laïques; prescriptions et usages. Les prêtres, les moines et les ascètes; préceptes et occupations.

II. Doctrines générales. — L'univers. Le temps. Le dieu suprême; ses attributs. Les Tîrthakaras; leurs caractères; les Tîrthakaras du cycle passé, du temps actuel et du cycle futur. Les Manus. Les Cakravartins. Les dieux. Les démons.

III. Légendes des Tîrthakaras. — Légende ou histoire de chacun des 24 Tîrthakaras du temps présent, et en particulier de Vṛṣabha, de Pârśvanâtha et de Mahâvîra.

44

E. Leumann. *Beziehungen der Jaina-Literatur zu andern Literaturkreisen Indiens* (Actes du VIe Congrès international des Orientalistes, IIIe Partie, Section II, p. 469-564). — Leide, 1885.

Étude des rapports de la littérature jaina avec :

I. La littérature bouddhique.

A. La légende bouddhique de Pâyâsi.

B. Le *Ràyapaseṇaiyya.*

Comparaison des deux recensions de la légende.

Conclusions : 1° La légende devait être familière longtemps avant les rédactions bouddhique et jaina.

2° La recension bouddhique n'est pas nécessairement plus ancienne que la recension jaina, encore qu'elle soit plus simple.

3° On ne peut déterminer d'une façon certaine si la rédaction jaina remonte à une époque où l'antériorité de Pârśva était un fait manifeste.

II. La littérature épique brâhmanique.

A. Comparaison de la légende de Draupadî dans le *Mahâbhârata* et dans la *Jñâtâdharmakathâ.* Le récit jaina doit remonter à une haute antiquité.

B. Comparaison de la légende dite d'Hérode, une partie de la légende de Kṛṣṇa dans le *Bhâgavatapurâṇa,* avec le récit correspondant de la *Jñâtâdharmakathâ.*

III. La littérature astronomique brâhmanique.

Étude de trois passages astronomiques du commentaire de Bhaṭṭotpala sur le *Bṛhajjâtaka* (966 a.d.). Ces passages sont empruntés à un vieil astronome jaina du nom de Kâlakâcârya.

Un traité astronomique est aussi attribué à un Bhadrabâhu. Cet ouvrage est en sanskrit, et le commentateur Abhayadeva le connaissait déjà sous cette forme vers 1120 a.d.

IV. La grammaire brâhmanique.

Considérations générales sur l'activité des Jains dans le domaine grammatical. Les citations de grammairiens brâhmaniques dans les commentaires de Malayagiri et de Śîlâṅka.

V. La littérature tantrique.

Analyse et extraits d'un petit traité tantrique en trois chapitres, intitulé *Sarvopayogikaratva*, et qui présente une parenté assez étroite avec ce que l'on connaît du douzième aṅga, le *Diṭṭhivâya*.

45

L. de Milloué et W. Senathi Râja. *Essai sur le Jaïnisme par un Jaïn* (Actes du VIe Congrès international des Orientalistes, IIIe Partie, Section II, p. 565-581). — Leide, 1885.

Abrégé des doctrines jainas, traduit du tamoul d'après la Préface du *Śindâmaṇi*.

Le dieu suprême et ses attributs. — L'univers. Les mondes. La terre et ses régions. Le temps. — Les 14 Manus. Les 24 Tîrthakaras. — Les deux grandes sectes : Śvetâmbaras et Digambaras. — Doctrines et observances morales des Jains. — Les principaux sanctuaires jainas dans le sud de l'Inde. — Les livres sacrés.

46

F.-L. Pullè. *Della letteratura dei G'aina*. Puntate I e II, e Aggiunte. — Venezia, 1884-1886.

I. Généralités. — Revue des principales opinions émises au sujet du Jainisme : Colebrooke, Wilson, Tod, Benfey, Stevenson,

Lassen, Weber, MM. Warren, Jacobi et E. Leumann. Postériorité du Jainisme par rapport au Bouddhisme. Relations entre le Jainisme et le Bouddhisme. Le pays d'origine et la langue des Jains. La littérature jaina.

II. Les textes canoniques. — Étude des termes Arhat, Jina, Tirthakara. Vie de Mahâvîra. Les livres sacrés; leur rédaction. — Les Aṅgas. Brève notice sur chacun d'eux. — Les Upâṅgas. Notice générale. Analyse de l'*Aupapâtikasûtra*.

III. Additions. — Extraits de la *Vidhiprapâ* de Jinaprabhasûri. Notice sur l'édition indigène des Aṅgas et des Upâṅgas. Données bibliographiques.

47

G. Bühler. *Über die indische Secte der Jaina*.—Wien, 1887.

Esquisse générale à la fois historique et dogmatique de la religion jaina; toutefois le point de vue historique est dominant.

Les Jains sont surtout nombreux dans les provinces de l'ouest et du nord-ouest de l'Inde, ainsi que dans les districts dravidiens méridionaux.

Les deux principales sectes : les Digambaras et les Śvetâmbaras; elles étaient déjà séparées avant le Ier siècle de l'ère chrétienne.

Organisation : les ascètes et les adeptes.

La doctrine en général; la délivrance et les voies de la délivrance.

Les trois joyaux :

1° La vraie foi; les Jinas.

2° La vraie connaissance; les neuf vérités; cosmologie et dogmatique.

3° La vraie conduite; morale; les cinq serments; la discipline ascétique et les règles de conduite des adeptes laïques.

Culte des Jinas.

Les cloîtres et le développement du Jainisme.

Rédaction de la doctrine : les Aṅgas.

Le Jainisme est indépendant du Bouddhisme. Les ressemblances entre les deux religions s'expliquent par le fait qu'elles sont nées

à la même époque et du même mouvement de réaction contre le Brâhmanisme.

Notice historique sur Mahâvîra.

Les données du canon bouddhique de Ceylan sur Mahâvira et le Jainisme.

Données historiques d'après les édits d'Aśoka, les inscriptions du roi Khâravela (IIe s. av. J.-C.) et celles de Mathurâ.

Comparaison de ces renseignements avec le contenu du *Kalpasûtra*.

Conclusion : Le Jainisme et le Bouddhisme se sont développés parallèlement à la même époque et dans la même contrée.

Cet exposé est suivi de neuf pages de notes complémentaires dans lesquelles on trouve les plus précieux renseignements historiques, épigraphiques et bibliographiques.

48

G. Bühler. *On the indian sect of the Jainas*. Translated [and] edited by J. Burgess. — London, 1903.

Cet ouvrage comprend trois parties :

I. *The indian sect of the Jainas*, traduction du mémoire de G. Bühler, *Uber die indische Secte der Jaina*.

II. Appendix : *Epigraphic testimony to the continuity of the Jaina tradition*. — Une note, d'ailleurs assez étendue du mémoire de Bühler (note 35), a été combinée par M. Burgess avec un autre travail de Bühler *(On the authenticity of the Jaina tradition)* en un article unique qui prouve, d'après les témoignages concordants des inscriptions et du *Kalpasûtra*, la continuité de la tradition dans l'église jaina à une époque relativement reculée (Ier siècle de l'ère chrétienne).

III. *Jaina mythology*. — Cette esquisse, due à M. Burgess lui-même, traite des points suivants :

Les Tîrthakaras en général. — Liste des 24 Tîrthakaras avec signes distinctifs de chacun d'eux. — Énumération et classification des dieux. — Les enfers.

Une liste des 84 gacchas jainas termine l'ouvrage.

49

L. Feer. *Nâṭaputta et les Niganṭhas* (Journal asiatique, VIIIe Série, Tome XII, p. 209-252). — Paris, 1888.

Étude complémentaire à deux mémoires du même auteur sur l'*Upâlisutta*, savoir :

1° *Le sûtra d'Upâli* (Journal asiatique, VIIIe Série, Tome IX (1887), p. 309-349);

2° *Le Commentaire de l'Upâli Suttam* (Journal asiatique, VIIIe Série, Tome XI (1888), p. 113-154).

Sommaire des paragraphes.

1. La personne de Nâṭaputta. — Son nom. Sa polémique. Sa résidence. Sa mort. Son rôle.
2. L'école niganṭha. — Signification du nom. Tenue des Niganṭhas. Composition de l'école niganṭha. Destinée de l'école niganṭha.
3. Doctrine niganṭha. — Les quatre abstentions. Prohibition de l'eau froide. Suppression de la douleur. Le daṇḍa. Panthéon niganṭha. Division tripartite des dix actions défendues.
4. Le rôle de l'intention dans les actes. — L'intention selon Gotama. L'intention selon Nâṭaputta.
5. Niganṭhas et Jaïns. Nâṭaputta et Mahâvîra.
6. Rapports de Gotama et de Nâṭaputta.

Conclusion : « Il y a de grandes probabilités pour que Gotama ait été pendant une durée indéterminée le disciple de Nâṭaputta, et que le Bouddhisme soit un rejeton rebelle et indépendant de l'école niganṭha comme le Jaïnisme en est le rejeton fidèle et légitime, le véritable représentant. »

50

M. Monier Williams. [*Remarks on the Jains*] (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, New Series, vol. XX, p. 277-288). — London, 1888.

Origine et âge du Jainisme; il est probablement un peu antérieur au Bouddhisme.

Idée maîtresse de la doctrine : la délivrance par la mortification du corps et le combat contre les passions.

Mahâvîra et la question de la nudité. Origine des Digambaras et des Śvetâmbaras. — Différences entre les deux sectes.

Doctrine jaina. Les Tîrthakaras. Les âmes individuelles. La morale. Les principes métaphysiques. La formule d'adoration.

Observations de M. Rang Lâl.

Tendances conservatrices des Jains. — Nombre actuel des Jains. — Récit de la consécration d'un temple jaina à Delhi. — La fraternité et la mutualité parmi les Jains. — La formule d'adoration. — Coutumes religieuses. — Le culte. — Les offrandes. — Les offices. — Le jeûne. — Les pèlerinages et les sanctuaires. — Le Jainisme et la question des castes. — Le respect de la vie jusque dans ses plus infimes manifestations.

Note de M. W. Davies.

Les rapports entre les Jains et les Visnuites à Delhi.

51

O. Feistmantel. *Die Sekte der Dschains* (Globus, vol. LVIII, p. 161-165). — Hildburghausen-Braunschweig, 1890.

52

V.-R. Gandhi. [*History and Religion of the Jains*] (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland for 1895, p. 679-680). — London, 1895.

L'opinion qui faisait du Jainisme une secte du Bouddhisme est aujourd'hui abandonnée. L'identification entre Nigaṇṭha Nâtaputta et Mahâvîra est légitime. — Considérations sur le mot Nigaṇṭha. — Parmi les gacchas jainas, l'un portait le nom de Nigaṇṭha, qui fut ensuite changé en Koṭika.

Les doctrines jainas; comparaison avec les doctrines des Védântins et des Bouddhistes. — Les doctrines morales; la formule d'universel pardon.

53

R. Hoernle. *Jainism and Buddhism* (Proceedings of the Asiatic Society of Bengal, 1898, p. 39-55). — Calcutta, 1899.

La majeure partie de ce mémoire (p. 39-53) est consacrée au Jainisme et traite des points suivants :

Antiquité du Jainisme.

Revue des travaux les plus récents sur cette religion.

Vie de Mahâvîra ; ses rapports avec Gosâla et avec Pârśvanâtha.

État religieux de l'Inde à l'apparition du Bouddhisme et du Jainisme. Ces deux ordres furent le résultat non d'une réformation religieuse, mais d'une protestation contre ce qu'il y avait d'exclusif dans le Brâhmanisme.

Différences essentielles entre le Bouddhisme et le Jainisme.

Histoire succincte du Jainisme. — Origine des Śvetâmbaras et des Digambaras. Le concile de Pâṭaliputra. Extension progressive du Jainisme. Le concile de Valabhî et la fixation du canon. Les inscriptions de Mathurâ. Les sectes jainas au commencement de l'ère chrétienne.

Les nonnes et l'élément laïque dans l'ordre jaina.

L'adoration des stûpas. Légende du stûpa de Mathurâ.

La même étude se trouve aussi dans la *Calcutta Review*, vol. CVI (1898), p. 311-337.

Elle a été en outre résumée dans le *Journal of the Maha-bodhi Society*, vol. VII (1898), p. 22-23.

54

Sultan Singh Jaini. *A brief account of the Jains in India* (Asiatic Quarterly Review, Third Series, vol. IX, p. 395-397). — London, 1900.

55

V.-R. Gandhi. *Contribution of Jainism to philosophy, history and progress* (Asiatic Quarterly Review, Third Series, vol. X, p. 140-153). — London, 1900.

56

RICKHAH DASS JAINI. *The Doctrines of Jainism* (Calcutta Review, vol. CVII, p. 388-392; vol. CVIII, p. 338-344; vol. CIX, p. 356-359; vol. CX, p. 190-192; vol. CXI, p. 151-158; vol. CXII, p. 161-165). — Calcutta, 1899-1901.

Exposé très soigné de la doctrine jaina telle qu'elle est professée à l'heure actuelle.

Il s'agit surtout des principes philosophiques du Jainisme et de la doctrine de la délivrance.

57

L. BENARASI DASS. *A Lecture on Jainism delivered at Mutta.* — Agra, 1902.

58

A. BARTH. *Bulletin des religions de l'Inde. — Jainisme* (Revue de l'Histoire des Religions, vol. I, p. 256-257; vol. III, p. 89-92; vol. V, p. 246; vol. XI, p. 179-184; vol. XIX, p. 280-296; vol. XXIX, p. 25-36; vol. XLV, p. 171-185). — Paris, 1880 à 1902.

Comme on le sait, les *Bulletins* de M. Barth sont consacrés à la recension critique des travaux relatifs aux religions de l'Inde, et ont pour but d'enregistrer les résultats acquis dans ce domaine. Nous ne rappellerons que ceux où il est question du Jainisme.

I. — 1880.

Principaux travaux mentionnés :

E. WINDISCH, *Hemacandra's Yogaçâstra;*

H. JACOBI, *Kalpasûtra;*

J. WARREN, *Nirayāvaliyā*, et *Over de godsdienstige en wijsgeerige Begrippen der Jainas.*

Conclusions : L'antiquité du Jainisme ne saurait être contestée. Toutefois il n'est pas permis d'affirmer d'une façon absolue que le

fondateur de la secte soit le même personnage que le Nirgrantha Jñâtṛputra des livres bouddhiques. « Tout ce qu'on peut dire, c'est que, dès le ve siècle après J.-C., les Jainas identifiaient le Jina de l'âge actuel avec un des six docteurs dont les Sûtras bouddhiques font les adversaires contemporains du Buddha. »

II. — 1881.

Examen des deux mémoires de M. Jacobi, *On Mahâvîra and his Predecessors* et *Das Kâlakâcârya-Kathânakam*.

Conclusions : 1. « Il devient de plus en plus probable que les Jainas du ve siècle pouvaient remonter par des traditions plus ou moins directes à des ascètes ayant vécu près d'un millier d'années auparavant.

« Nous admettons aussi qu'une personnalité réelle se cache probablement sous la figure de Pârçvanâtha.

« Ce que nous contestons, c'est l'existence consciente et continue de la secte depuis son époque lointaine, c'est la transmission directe d'une doctrine et d'une tradition propres. Cette tradition nous paraît, au contraire, s'être formée bien plus tard, de vagues souvenirs et sur le modèle de la tradition bouddhique. »

2. En ce qui concerne la légende de Kâlakâcârya, il est difficile de démêler la réalité de l'écheveau de fictions qui l'accompagnent.

III. — 1882.

Mention de l'article de Bhagwânlâl Indrajî et M. J. Burgess, *The Kahâuṅ Inscription of Skandagupta*, qui « restitue d'une façon définitive » cette inscription à la religion jaina.

IV. — 1885.

1. Traités canoniques.

Notices sur l'édition de l'*Âyâramgasutta* par M. Jacobi, sur celle de l'*Aupapâtikasûtra* par E. Leumann, sur l'article de M. Thibaut relatif à la *Sûryaprajñapti*, et sur l'étude d'ensemble de Weber, *Ueber die heiligen Schriften der Jaina*.

2. Histoire.

Revue des travaux de MM. E. Leumann *(Die alten Berichte von den Schismen der Jaina; Zwei weitere Kâlaka-Legenden)*, Jacobi *(Ueber die Entstehung der Çvetâmbara und Digambara Sekten;* édition du *Pariśiṣṭa-*

parvan de Hemacandra), Weber *(Über den Kupakshakauçikâditya des Dharmasâgara)*, et Klatt *(Extracts from the historical Records of the Jainas)*.

Les documents jainas du moyen âge méritent en général confiance; au delà du ve siècle, il n'y a plus que des souvenirs épars; aux approches de notre ère, ils deviennent absolument informes. Quant à la période des origines, « jusqu'ici, deux points paraissent clairs; c'est que, du jainisme et du bouddhisme, l'un des deux a largement copié l'autre, et que les chances d'originalité ne sont pas en faveur du premier ».

3. Études générales.

L. de Milloué, *Essai sur la religion des Jaïns;*
J. Burgess, *Papers on Śatrunjaya and the Jains.*

Les communications de M. Burgess sont particulièrement intéressantes relativement aux coutumes et au rituel aujourd'hui en usage parmi les Jains.

4. Contes.

Mention des deux récits publiés par Weber, *Campakaçreshṭhikathânaka* et *Uttamacaritrakathânakam.*

V. — 1889.

1. Notices sur les ouvrages suivants :

A. Weber, *Verzeichniss der Sanskrit-und Prâkrit Handschriften der K. Bibliothek zu Berlin,* Band II, Abth. 2. (A côté de ce catalogue, M. Barth cite le *Report* de Bhandarkar pour 1883-84, et les trois premiers *Reports* de Peterson.)

H. Jacobi, *Jaina Sûtras translated,* I. *Âcârâṅga Sûtra* et *Kalpa Sûtra.* (Pour M. Barth, la date la plus vraisemblable du *Kalpasûtra* est 980 de l'ère de Mahâvîra, c'est-à-dire 453 ou 513 a.d.)

R. Hoernle, *Uvāsagadasāo* edited and translated.

2. Considérations historiques et critiques.

M. Barth reste méfiant à l'égard de la tradition jaina que caractérise « un manque de vrais souvenirs associé à une profusion de détails d'une précision minutieuse et certainement fictive ». Son scepticisme est particulièrement vif en ce qui concerne les premiers siècles de cette tradition. Cependant il reconnaît la portée des travaux de Bühler sur les inscriptions de Mathurâ. « Le résultat dès

maintenant acquis de cette belle campagne si rondement menée, dit-il, est une série de documents allant de l'an 80 jusque vers le milieu du IIe siècle de notre ère, et établissant d'une façon indubitable que, dès cette époque, l'église jaina était parfaitement distincte et organisée. » Malgré tout, il s'en faut que ces recherches confirment la tradition jaina en général.

Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, vol. XX, p. 332, sous le titre : *M. Bühler et la tradition jaina*, une note rectificative de M. Barth concernant l'opinion de M. Bühler sur la tradition jaina.

3. Mention de différents autres travaux, parmi lesquels :

G. Bühler, *Ueber das Leben des Jaina Mönches Hemachandra ;*

H. Jacobi, *Ausgewählte Erzählungen in Mâhârâshṭrî ;*

E. Leumann, *Beziehungen der Jaina-Literatur zu andern Literaturkreisen Indiens.*

VI. — 1894.

1. Revue des travaux de Bühler sur les inscriptions de Mathurâ.

« De l'ensemble de ces inscriptions admirablement interprétées par M. Bühler, il ressort que, dès le Ier siècle avant notre ère, l'église jaina Çvetâmbara était solidement organisée... » Mais sur plusieurs points, « qui sont d'une importance capitale pour l'histoire primitive du Jainisme, je n'ai rien à changer aux réserves que j'ai faites dans le précédent Bulletin ».

Mention des autres inscriptions et des différentes paṭṭâvalîs publiées par divers savants.

2. Littérature canonique śvetâmbara.

E. Leumann, *Daśavaikâlika-sûtra und -niryukti.*

3. Contes, Histoire, Polémique.

Les principaux mémoires ici examinés sont :

E. Leumann, *Die Legende von Citta und Sambhûta ;*

A. Weber, *Samyaktvakaumudî ;*

H. Jacobi, *Upamitabhavaprapancae kathae specimen ;*

G. Bühler, *Das Sukṛitasaṁkîrtana des Arisiṁha*, et *The Jagaḍûcharita of Sarvânanda.*

4. Littérature digambara.

K.-B. Pâṭhak, *The Position of Kumârilâ in Digambara Jaina Literature ;*

R. Hoernle, *Two Pattavalis of the Sarasvati Gachcha of the Digambara Jains ;*

Lewis Rice, *Inscriptions at Śravaṇa Belgoḷa.*

L'interprétation de M. Lewis Rice relativement à la première inscription de ce recueil (épitaphe de Prabhâcandra) est critiquée, et les travaux de MM. Fleet et E. Leumann à ce sujet sont signalés.

5. Ouvrages généraux.

WEBER, *Verzeichniss d. Sanskrit-und Prâkrit Handschriften d. K. Bibliothek zu Berlin*, Band II, Abth. 3;

J. KLATT, *Specimen of a literary-bibliographical Jaina-Onomasticon.*

VII. — 1902.

1. Ouvrages généraux.

R. HOERNLE, *Jainism and Buddhism;*

RICKHAH DASS JAINI, *The Doctrines of Jainism;*

Upamitibhavaprapañcâ Kathâ, édition de la Bibliotheca indica;

Syâdvâdamañjarî de Malliṣeṇa;

Ṣaṭdarçanasamuc'c'aya ṭîkâ de Guṇaratna, publiée par M. Pullè;

Les catalogues de manuscrits jainas de Florence, par M. Pullè, et de Strasbourg, par M. E. Leumann.

2. Archéologie.

Mention de deux mémoires de Bühler, l'un sur la conception de Mahâvîra d'après des sculptures de Mathurâ, l'autre sur la légende du « stûpa construit par les dieux » également à Mathurâ.

Note sur l'épitaphe de Prabhâcandra, à Śravaṇa Beḷgoḷa, définitivement publiée par M. Fleet dans l'*Epigraphia indica.*

3. Traités canoniques.

Considérations critiques sur la tradition jaina à propos de la traduction de l'*Uttarâdhyayana* et du *Sûtrakṛtâṅga* par M. Jacobi.

Les récits relatifs à l'*Âvaśyaka*, d'après les *Âvaśyaka-Erzählungen* publiées par M. E. Leumann.

4. Contes et légendes.

Traduction de l'histoire de *Saṇaṃkumâra* par M. de Blonay, et du *Kathâkoça* par M. Tawney.

Les études de M. Pullè sur l'*Antarakathâsaṅgraha.*

Traduction du *Prabandhacintâmaṇi* de Merutuṅga par M. Tawney.

Édition du *Kumârapâlacarita* de Hemacandra par Shaṅkar Pâṇḍurang Paṇḍit.

Réédition par M. Burgess du mémoire de Weber sur le *Śatruñjayamâhâtmya.*

5. Littérature digambara.

Notice sur l'édition par M. Pavolini du *Pañcatthiyasaṃgahasutta* ou *Pravayaṇasâra* de Kuṇḍakuṇḍa.

3. — Notices diverses.

59

J. Stevenson. *The Tithyas or Tirthakas of the Buddhists, and the Gymnosophists of the Greeks, Digambar Jains* (Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. V, p. 401-407). — Bombay, 1854.

Notices sur Vṛṣabha et Pârśvanâtha.

Mahâvîra (mort en 569 av. J.-C.) et son disciple Gautama Indrabhûti, destiné à devenir le Buddha.

Les Tîrthakas dans les écrits bouddhiques. La description qui est donnée de ces ascètes permet de les considérer comme des Jains Digambaras. La même remarque s'applique aux Gymnosophistes des Grecs.

60

[J. Alwis]. *The six Tîrtaka* (Indian Antiquary, vol. VIII, p. 311-314). — Bombay, 1879.

Relation, d'après différents ouvrages bouddhiques, sur les six Tîrthakas, qui portent les noms suivants :

1. Kaśyapa, surnommé Purṇâ.
2. Makkhaligosâla.
3. Nigaṇṭha Nâtaputta.
4. Ajîta Keśakambala.
5. Sañjayabellante.
6. Kakudha Kâtyâyana.

61

RÂJENDRALÂLA MITRA. *The sanskrit buddhist literature of Nepal.* — Calcutta, 1882.

P. 13. Les Tîrthakas paraissent avoir été des Jains. Quelques-uns cependant prétendent que c'étaient des Brâhmanes.

62

W.-W. ROCKHILL. *The Life of the Buddha and the early History of his Order.* — London, 1884.

Le premier Appendice consiste en une traduction, par M. E. Leumann, d'extraits de la *Bhagavatî*, XV, concernant les rapports de Mahâvîra avec Gosâla.

63

D.-R. BHANDARKAR. *Epigraphic notes and questions* (Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. XXI, p. 392-412). — Bombay, 1904.

P. 399-405. Excursus sur les Âjivikas, qui paraissent avoir été en rapports étroits avec les Jains.

64

J. DAHLMANN. *Buddha.* — Berlin, 1898.

La seconde partie de cet ouvrage, et principalement le chapitre consacré aux doctrines matérialistes et sceptiques, contient plusieurs extraits des sûtras jainas.

65

F.-O. SCHRADER. *Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahâvîras und Buddhas.* — Strassburg, 1902

L'auteur expose les opinions philosophiques (non les systèmes) qui avaient cours dans l'Inde à l'époque de Mahâvîra et du

Buddha. Il énumère d'abord ces opinions et en traite d'une façon générale. Ensuite, dans autant de paragraphes distincts, il parle du Kâla-vâda, du Svabhâva-vâda, du Niyati-vâda, du Yadṛcchâ-vâda, de l'Âtma-vâda, de l'Îśvara-vâda, de l'Ajñâna-vâda, des théories matérialistes et atomistiques et enfin des huit sortes d'Akriyâ-vâdins.

L'ouvrage tout entier est écrit d'après des documents jainas, en particulier d'après le commentaire de Malayagiri sur le *Nandisûtra* et d'après la glose de Śilâṅka sur le *Sûtrakṛtâṅga*. Toutefois les pages suivantes concernent spécialement le Jainisme :

2-8. Classification des opinions philosophiques d'après le canon jaina. Ces opinions sont au nombre de 363, réparties en quatre groupes : Kriyâ-vâda, Akriyâ-vâda, Ajñâna-vâda et Vinaya-vâda.

15-16. Liste des différents auteurs qui ont défendu ces opinions, d'après le *Râjavârtika* (VIII, 1), un commentaire écrit au VIIIe siècle A.D. sur le *Tattvârthasûtra* d'Umâsvâti.

27-29.	Exposé du	Kâla-vâda	d'après les sources jainas.
30-31.	id.	Svabhâva-vâda...	
32-34.	id.	Niyati-vâda	
36-37.	id.	Yadṛcchâ-vâda	
41-42.	id.	Âtma-vâda.....	
47-51.	id.	Ajñâna-vâda	

52-54. Théories matérialistes et atomistiques dans le Jainisme.

54-57. Les huit sortes d'Akriyâ-vâdins d'après le canon jaina.

60-61. Le temps dans la doctrine jaina.

62-68. Réfutation du théisme par Malayagiri.

66

W. Francklin. *Researches on the Tenets and Doctrines of the Jeynes and Boodhists.* — London, 1827.

67

J. Bird. *Historical Researches on the Origin and Principles of the Bauddha and Jaina Religions.* — Bombay, 1847.

Cet ouvrage traite surtout du Bouddhisme. Incidemment toutefois il s'occupe du Jainisme. Il convient de signaler, entre autres, les points suivants :

Ressemblances et différences entre le Bouddhisme et le Jainisme. — Description des grottes d'Elûra. — Les Digambaras et les Śvetâmbaras. Les Arhats. Les ascètes et les disciples laïques. — Doctrines jainas en général. Principes philosophiques ; la délivrance. Cosmologie.

Une analyse de cet ouvrage a été donnée dans le *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. II, p. 71-108.

68

T.-W. Rhys Davids. *Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by some points in the History of Indian Buddhism.* — London, 1881.

P. 27. Remarques sur l'origine des théories philosophiques du Bouddhisme et du Jainisme, et en particulier de la doctrine des Buddhas. Rapports avec les anciennes écoles philosophiques indoues.

69

H. Kern. *Geschiedenis van het Buddhisme in Indië.* 2 volumes. — Haarlem, 1882-1884.

H. Kern. *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien.* Uebersetzung von H. Jacobi. 2 volumes. — Leipzig, 1882-1884.

H. Kern. *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde.* Traduite du néerlandais par G. Huet. 2 volumes (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études, vol. X et XI). — Paris, 1901-1903.

Tome I.

Pages			
Édition néerlandaise	Édition allemande	Édition française	Indications relatives aux Jains.
14	16-17	15-16	Les Jains sont mentionnés dans les écrits bouddhiques les plus anciens. Les Jains et les Bouddhistes ne devaient présenter que peu de différences extérieures. Mahâvîra fut le contemporain un peu antérieur du Buddha. En note, références à Colebrooke et à M. Jacobi.
	17-18		Note additionnelle de M. Jacobi : 1° Dans l'introduction à son édition du *Kalpasûtra*, il a fourni la preuve que le Buddha et Mahâvîra étaient contemporains; 2° dans l'article *On Mahâvîra and his Predecessors*, il a cherché à démontrer que Mahâvîra n'était pas le fondateur du Jainisme, mais le réformateur d'une secte déjà existante.
94	120		Note à propos des Digambaras.
111	142	119	Épisode de Viśâkhâ.
113	144	121	Note sur la dénomination de Gymnosophistes appliquée vraisemblablement aux Jains par les auteurs grecs.
143	181-182	151	Les Nirgranthas, ayant à leur tête Jñâtṛputra (Nâtaputta), constituent une des six sectes hérétiques par rapport au Bouddhisme.
429-430	546-547	460-461	Les Jains partisans de la doctrine du salut par les œuvres; épisode de Siṃha, adepte du Jainisme à Vaiśâlî.
442	561	474	Le sentiment de la compassion universelle caractérise le Jainisme et le Bouddhisme.
445	565	477	Note relative à l'intolérance et à la haine des Bouddhistes à l'égard des Jains.
445	566	478	Note sur les caractères communs au Jainisme et au Bouddhisme.

Tome II.

Pages			Indications relatives aux Jains.
Édition neerlandaise	Édition allemande	Édition française	
6	6-7	6-7	Les Jains signalés par Aśoka à côté des Bouddhistes; rivaux dangereux des Bouddhistes d'après les plus anciens livres de ces derniers.
61	76	66-67	Vive concurrence des Jains à l'égard des Bouddhistes, à Vaiśâlî.
	76		Note additionnelle de M. Jacobi sur l'importance de Vaiśâlî comme centre jaina.
161	201	175	Histoire du roi Udayana faisant sculpter la statue de Mahâvîra. Les statues de Mahâvîra à Mathurâ.
192	240		Note sur le sanctuaire de Khaṇḍagiri fondé par des Jains du pays marâthi.
194	242	211	Représentations schématiques de l'arbre sacré sur les inscriptions jainas de Khaṇḍagiri.
196	245	213	Le symbole du taureau chez les Jains.
310	386	337	Institutions d'Aśoka en faveur des Jains.
338-339	422-423	368-369	Données historiques sur le monastère jaina d'Abhayagiri, à Ceylan.
427	534	465	Prédominance du Jainisme à Mathurâ de 83 à 360 A.D., d'après les inscriptions votives découvertes en cet endroit.
438	548	477	Persistance du Jainisme dans l'Inde, malgré les persécutions.

70

H. Kern. *Manual of indian Buddhism* (Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, Band III, Heft 8). — Strassburg, 1896.

P. 32. Nigaṇṭha Nâtaputta (Mahâvira), un des chefs des six sectes hérétiques par rapport au Buddha.

Pages

74 Ancienneté de l'ordre des Nirgranthas (Jains).

93 A Sârnâth, près de Bénarès, s'élève aujourd'hui un temple jaina sur les ruines du célèbre vihâra bouddhique.

112 Aśoka, dans ses édits, témoigne de bons sentiments envers les Jains.

114, n. 4. Allusion à la cruauté dont Aśoka aurait fait preuve à l'égard des Jains à la fin de son règne.

71

L. Feer. *Tîrthikas et Bouddhistes; Polémique entre Nigaṇṭha et Gautama* (Actes du VIe Congrès international des Orientalistes, IIIe Partie, Section II, p. 69-80). — Leide, 1885.

Sommaire des paragraphes.

1. Imputation dirigée contre le Buddha; textes relatifs à la question. — 2. Les dix actions défendues et leur division tripartite. — 3. Reproche adressé au Buddha de regarder les actes du corps comme indifférents. — 4. Qui faisait ce reproche au Buddha? Était-ce une erreur ou une calomnie? — 5. Opinions respectives de Nigaṇṭha et du Buddha sur les actes du corps et ceux de l'esprit. — 6. Argumentation du Buddha contre Nigaṇṭha. — 7. Subordination, selon le Buddha, des actes du corps à ceux de l'esprit. — 8. Conclusion. Supériorité du système du Buddha.

72

H. Feigl. *Buddha und Jina* (Österreichische Monatsschrift für den Orient, vol. XVI, p. 87-95). — Wien, 1890.

73

H. Oldenberg. *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*. Vierte Auflage. — Stuttgart-Berlin, 1903.

H. Oldenberg. *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté*. Traduit de l'allemand par A. Foucher. Deuxième édition française. — Paris, 1903.

Pages		Indications relatives aux Jains.
Édition allemande	Édition française	
76, n. 2.	66, n. 2.	Ressemblance générale du Bouddhisme et du Jainisme. Il est possible que Pârśva, précurseur de Mahâvira d'environ 250 ans, ait été un personnage historique.
92-93.	79-80.	Authenticité de la tradition jaina. Témoignages des écritures bouddhiques.
103, n. 1.	89, n. 1.	L'arbre de la science. Comparaison des récits bouddhiques et jainas.
108.	93.	Comparaison de la tradition bouddhique et de la tradition jaina. Analogies et différences entre les biographies du Buddha et de Mahâvîra.
111, 113, 118, 127, n. 3, 129.	96, 98, 102, 111, n. 2, 113.	Quelques-unes de ces analogies et différences.
199-201.	173-175.	Reproches des Bouddhistes à l'adresse des Jains. Les mortifications comme moyen d'arriver à la délivrance dans la doctrine jaina. Critique ironique des Bouddhistes par les Jains à ce sujet.
309, n. 2.	267, n. 1.	Le nirvâṇa selon la doctrine jaina (*Uttarâdhyayana*).
334, n. 3.	287, n. 1.	Les quatre premiers préceptes moraux des Bouddhistes se trouvent aussi formulés chez les Jains.
382, n. 1.	328, n. 1.	Dépendance des règles monastiques bouddhiques et jainas par rapport aux règles brâhmaniques.
408, n. 1.	350, n. 2.	Rigidité des règles monastiques jainas.
433, n. 1.	372, n. 2.	Les adeptes laïques étaient en relations plus étroites avec les moines chez les Jains que chez les Bouddhistes.
434, n. 2.		Ces relations, comme l'a montré M. Hoernle, expliquent dans une large mesure la persistance du Jainisme dans l'Inde, alors que le Bouddhisme a succombé.

74

M. Kunte. *Nirvâṇa* (Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society, vol. VII, p. 163-180). — Colombo, 1884.

Quelques généralités sur le Jainisme, principalement dans le paragraphe vii : *The Jainas or conservative rationalists.*

75

Fr. Laouenan. *Du Brahmanisme et de ses rapports avec le Judaïsme et le Christianisme.* 2 volumes. — Pondichéry, 1884.

Vol. I, Chap. vii. Le Djaïnisme et les Djaïnas.

Origines du Jainisme. — Époques auxquelles son existence est constatée. — Lutte entre le Jainisme et le Brâhmanisme. — Doctrines jainas du sud de l'Inde. — Morale et discipline.

76

E. Lamairesse. *L'Inde après le Bouddha.* — Paris, 1892.

P. 257-268. Chapitre général relatif aux Jains, d'après les travaux de M. de Milloué.

77

T.-W. Rhys Davids. *Buddhism, its History and Literature.* — New York-London, 1896.

P. 24. La littérature jaina est considérable. Pourtant elle renferme peu d'éléments originaux. Elle consiste plutôt en une série de propositions isolées qu'en un système de philosophie.

78

D. Thornton. *Parsi, Jaina, and Sikh, or some minor religious sects in India.* — London, 1898.

---

4. — Périodiques jainas.

79

Jaiñadharmaprakâśa.

Mensuel. Imprimé à Ahmadabad et publié à Bhaunagar. A commencé à paraître en 1885.

80

Kâvyâmbudhi.

Consacré spécialement à la littérature digambara, sous la direction de Padmarâja.

Mensuel. Publié à Bangalore. Le premier numéro a paru en eeptembre 1893.

INTÉRIEUR D'UN TEMPLE AU MONT ABÛ
(Collections du Musée Guimet)

CHALON SUR SAONE. — IMP. E. BERTRAND

II

CATALOGUES DE MANUSCRITS

81

H.-H. Wilson. *The Mackenzie Collection. A descriptive catalogue of the oriental manuscripts ... collected by C. Mackenzie.* Second edition. — Calcutta, 1828.

La mission accomplie au commencement du XIXe siècle par C. Mackenzie dans la province de Mysore fut surtout féconde en ce qui concerne le Jainisme, dont elle inaugura en quelque sorte l'étude scientifique. Elle permit, en effet, de rassembler pour la première fois une importante série de documents historiques et une riche collection de manuscrits.

Parmi ceux-ci, il faut faire une place à part aux *Purâṇas*. Les plus célèbres sont dus à Jinasena, précepteur du roi Amoghavarṣa Ier.

Notes historiques.

Pages

40-41 Développement du Jainisme dans le Dekkan.

42 Les grottes jainas d'Elûra.

62 Extension de la religion jaina sous les princes de la dynastie Kâdamba.

65 Notice sur les rois du nom de Ballâḷa, de la dynastie Hoysaḷa, qui professèrent la foi jaina.

Manuscrits.

Les principaux manuscrits décrits (p. 176-188) sont : l'*Âdipurâṇa*, l'*Uttarapurâṇa*, le *Câmuṇḍarâyapurâṇa* (avec traduction de deux passages), le *Jinadattarâyacaritra*, le *Kalpasûtra*, la *Dharmâmṛtakathâ* et l'*Âgamasaṃgraha*.

P. 599-621. Rapport sur une mission archéologique contenant quelques indications relatives aux Jains.

82

W. Taylor. *A Catalogue raisonnée* (sic) *of oriental manuscripts in the Library of the (late) College Fort Saint George.* 3 volumes. — Madras, 1857-1862.

Un certain nombre de manuscrits jainas sont décrits ou signalés dans cet ouvrage.

Volume I.

Pages	
369-391	Notices sur 45 mss.
475	*Jainapûjâvidhâna.*

Volume II.

681	Recueil de légendes intitulé *Triṣaṣṭilakṣaṇapurâṇa.*

Volume III.

74-82	Notices sur 9 mss., entre autres le *Caturviṃśatipurâṇa.*
242-252	Notices sur 24 mss.
639	Notices sur 3 mss.
688	*Âdipurâṇa.*

83

Th. Aufrecht. *Catalogi codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae Pars octava, codices sanscriticos complectens.* — Oxford, 1864.

Manuscrits jainas.

N°	
326	*Siṃhâsanadvâtriṃśatputrikâvârttâ (Vikramacarita).* recension jaina importante, au moins par le prologue, où il est dit que Siddhasena Divâkara engagea le roi Vikramâditya à se montrer tolérant envers le Jainisme.
329	*Bharaṭakadvâtriṃśikâ,* avec le texte des récits 4, 13 et 25.
378-380	Deux *Dhâtupâṭha* d'après le système grammatical de Hemacandra, et le *Vibhramasûtra,* attribué à cet auteur, avec commentaire de Guṇacandra.
410-411	Livre VIII de la grammaire de Hemacandra, traitant de la grammaire prâkrite.
422-426	*Abhidhânacintâmaṇi* de Hemacandra.

Collection Wilson (p. 361-388).

161	*Tripañcâśatkriyâkathâ,* exposition de 53 rites jainas par Kṛṣṇasiṃha.

N°°

261 *Pañcâśadgâthâ*, en prâkrit, avec version sanskrite et commentaire persan.

262 *Karmakâṇḍa*, en prâkrit, avec commentaire persan.

263 *Kalpasûtravyâkhyâ*, commentaire sur le *Kalpasûtra*.

264 *Śatruñjayamahâtîrthamâhâtmya* par Dhaneśvarasûri.

265 *Svâmikârttikeyânuprekṣâ*, en hindi, par Jayacandra.

266 a. *Laghuśântipurâṇa* par Aśaga;
b. *Guruparipâṭî* ou énumération de maîtres jainas.

267 a. *Vimalanâthapurâṇa* par Kṛṣṇadâsa;
b. *Śântipurâṇa* par Aśaga.

268 *Śrîpâlacarita*, en hindi, par Parimalla.

269 *Puruṣârthasiddhyupâya* par Amṛtacandrasûri.

270 *Âtmânuśâsana* par Guṇabhadra.

271 *Śatruñjayamahâtîrthamâhâtmya*.

370 Prières jainas.

371 a. *Jîvavicâraprakaraṇavṛtti*, commentaire sur le *Jîvavicâra* de Śântisûri, par Kṣamâkalyâṇa;
b. *Jîvavicâraprakaraṇa* par Śântisûri;
c. *Jinadharma*;
d. *Paryuṣaṇâṣṭâhnikâ*, en hindoustani.

390 a. *Gotamapṛcchâ*, en prâkrit, avec commentaire sanskrit par Mativardhana (?);
b. *Navatattva*, avec commentaire sanskrit par Sâdhuratnasûri;
c. *Navatattvabâlâvabodha* par Somasundara;
d. *Navatattva*;
e. *Śrâvakavrata*;
f. *Karmagranthiprathamavicâra*, ouvrage en hindi en l'honneur de Pârśvanâtha;
g. *Kriyâsthânakavicâra*, en prâkrit.

458 *Pañcatthiyasaṃgahasutta* par Kuṇḍakuṇḍâcârya, avec commentaire sanskrit.

COLLECTION MILL (p. 388-396).

36 *Kalpasûtra*.

57-58 *Triṣaṣṭilakṣaṇamahâpurâṇasaṃgraha*, épopée jaina commencée par Jinasena et terminée par Guṇabhadra.

70 *Pârśvanâthakâvya* par Padmasundara.

COLLECTION WALKER (p. 396-402).

124-125 a. *Jîvâbhigamasûtra*, avec commentaire de Malayagiri;
b. *Guṇasthânaprakaraṇa* par Ratnaśekhara.

181 *Niryuktibhâṣya*, commentaire en guzerati sur certains préceptes jainas, par Bhavyajîvana.

205 *Karpûraprakaraṇa* par Hari.

206 a. *Gacchâcâraprakîrṇakasûtra*;
b. Un récit jaina.

COLLECTION FRASER (p. 403-404

N°s

34 *Siddhântasâra*, en guzerati.

38 *Jîvacicâra*.

COLLECTION OUSELEY (p. 406).

136 Images des 24 Tîrthakaras et prières en leur honneur.

84

Th. AUFRECHT. *A Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Library of Trinity College, Cambridge.* — Cambridge-London, 1869.

En fait d'œuvres qui ont quelque rapport au Jainisme, ce catalogue ne mentionne que deux manuscrits :

N°s

66 *a*. Début d'une recension abrégée de la *Siṃhâsanadvâtriṃśatikâ*.

68 La *Siṃhâsanadvâtriṃśatikâ*, attribuée ici à Vararuci. Le texte du septième récit est donné comme spécimen.

85

Râjakîya-Vârâṇasî-vidyâmandira-Sarasvatî-bhavana-vartti-pustakânâṃ sûcîpatram (Pandit, vol. IX-X, Supplément). — Bénarès, 1869-1875.

P. CCXL-CCLXI. Liste de 131 manuscrits jainas.

86

G. BÜHLER. *On the celebrated Bhaṇḍâr of Sanskrit Mss. at Jessalmir* (Indian Antiquary, vol. IV, p. 81-83). — Bombay, 1875.

Jessalmer est aujourd'hui un des principaux centres jainas de l'Inde. Cette ville fut fondée vers le milieu du XIIe siècle, après la destruction de Lodorva, l'ancienne capitale des Bhaṭṭi Râjputs.

Les Jains qui, de Lodorva, vinrent s'établir à Jessalmer, apportèrent avec eux une statue de Pârśvanâtha, pour laquelle ils construisirent un temple au XVe siècle, sous le pontificat de Jinabhadrasûri. Dans la suite, six autres temples furent successivement construits et dédiés à d'autres Tîrthakaras.

La bibliothèque jaina de Jessalmer est célèbre entre toutes. Elle renferme des manuscrits sur feuilles de palmier et sur papier.

Les manuscrits sur feuilles de palmier consistent seulement en une *Dharmottaravṛtti*, un *Kamalaśilatarka*, un *Pratyekabuddhacarita*, un *Viśeṣâvaśyaka*, quelques fragments de sûtras, une grande partie de la grammaire de Hecamandra, et un commentaire *(Anekârthakairavâkarakaumudî)* composé par Hemacandra lui-même sur son *Anekârthasaṅgraha*.

Les manuscrits sur papier comprennent une magnifique collection des sûtras canoniques, datant du xve siècle.

87

RÂJENDRALÂLA MITRA. *Report on the search for sanskrit mss. during the year 1874.* — Calcutta, 1875.

Ce rapport mentionne une collection de 7 traités jainas sans en indiquer les titres.

88

G. BÜHLER. *Report on sanskrit mss., 1869.*—Bombay, 1869.

Dans ce rapport il est seulement question de la visite faite par Bühler à plusieurs prêtres jainas, de l'examen de leurs bibliothèques, de l'établissement de listes de livres jainas et de négociations en vue de l'achat de différents manuscrits.

89

G. BÜHLER. *Report on sanskrit mss., 1870-71.*—Surat, 1871.

Liste de 13 manuscrits d'ouvrages jainas, comprenant :

Dharma.....	7 mss.	Grammaire.....	2 mss.
Poésie religieuse.....	3 —	Astronomie.....	1 —

90

G. BÜHLER. *Report on sanskrit mss., 1871-72.*—Surat, 1872.

Liste de 270 manuscrits jainas, comprenant :

Dharma.....	114 mss.	Histoire, légendes .	67 mss.
Poésie	63 —	Traités divers.....	26 —

Un résumé de ce Report se trouve dans l'*Indian Antiquary*, vol. I, p. 379-380.

91

G. Bühler. *Report on sanskrit mss., 1872-73.* — Bombay, 1874.

Report.

Pages

1-2 Notice sur la richesse de certaines bibliothèques jainas à Cambay, Limḍi et Ahmadabad.

4-5 Notices sur des manuscrits du *Bṛhatkalpasûtra*, de l'*Âcârâṅgasûtra*, du *Niśîthasûtra* et du *Vyavahârasûtra*, écrits sur feuilles de palmier.

5 Quelques considérations de paléographie jaina, en particulier sur les lettres *i* et *gh*.

6 Brèves notices historiques sur les célèbres commentateurs jainas, Haribhadra, Abhayadeva et Malayagiri.

6-7 Quelques mots sur l'intérêt majeur que présentent le *Deśîśabdasaṃgraha* de Hemacandra et la *Pâiyalacchînâmamâlâ* de Dhanapâla.

Catalogue.

P. 9-17. Liste de 123 manuscrits jainas, qui se classent de la manière suivante :

Dharma.....	72 mss.	Légendes, histoire..	23 mss.
Poésie.....	9 —	Traités divers.....	19 —

Résumé dans l'*Indian Antiquary*, vol. II, p. 304-305.

92

G. Bühler. *Report on sanskrit mss., 1873-74.*—Surat, 1875.

Acquisition de manuscrits jainas, consistant surtout en des commentaires sur les sûtras et en plusieurs légendes historiques.

Visite d'une célèbre et très riche bibliothèque jaina à Thârad. Un certain nombre d'ouvrages traitent de l'histoire du Jainisme.

Acquisition, à Jodhpur, d'importants manuscrits de l'œuvre grammaticale et lexicographique de Hemacandra.

Visite de la bibliothèque du temple de Pârśvanâtha, à Jessalmer; elle contient quelques œuvres jainas de grande rareté. Jessalmer possède aussi des bibliothèques jainas privées.

Notice sur un beau manuscrit de la *Pâiyalacchî*, et sur un *Mahâvîracarita* par Hemacandra.

93

G. Bühler. *Report on sanskrit mss., 1874-75.* — Girgaum, 1875.

P. 2. Notice sur la bibliothèque de la secte Tapâ, à Ahmadabad. Cette bibliothèque contient 887 manuscrits, dont quelques-uns sont rares, entre autres le *Prabhâvakacaritra*, qui expose la vie des maîtres jainas postérieurs à Vajrasvâmin.

P. 2-3. Visite à la bibliothèque de Bhaṭṭârakjî Jivankul, à Bhûj. Parmi les 614 manuscrits de cette collection se trouve une ancienne copie du *Mahâniśîthasutra* avec version guzeratie.

P. 3-6. Visite à Pâṭaṇ. Cette ville, aujourd'hui comme par le passé, est un centre jaina des plus importants. Un nombre considérable de śrâvakas y ont fixé leur résidence, et on y compte plus de douze monastères, dont quelques-uns remontent jusqu'à l'époque des rois Caulukyas.

Parmi les bibliothèques jainas, trois sont l'objet d'une mention particulière.

La première, le Pophliâpâḍâno Bhaṇḍâr, contient environ 500 manuscrits, parmi lesquels des traités canoniques, une collection de légendes en prâkrit, et deux ouvrages de Hemacandra.

Le Bhâbhânâpâḍâno Bhaṇḍâr renferme à peu près 300 manuscrits, entre autres celui du *Jamâlisûtra.*

Enfin, près de 500 manuscrits se trouvent dans le Saṅghavinâpâḍâno Bhaṇḍâr, spécialement la collection complète des Âgamas jainas, avec bhâṣyas, cûrṇis et vṛttis.

P. 13. Notice sur le *Triṣaṣṭiśalâkâpuruṣacarita,* contenant la biographie détaillée de Mahâvira, par Hemacandra, et sur une copie de la *Pâiyalacchînâmamâlâ* de Dhanapâla.

P. 20-21. Liste de 15 manuscrits jainas, savoir :

Dharma.....	6 mss.	Biographie.....	2 mss.
Poésie.....	1 —	Divers.....	6 —

Voir un résumé dans l'*Indian Antiquary*, vol. IV, p. 314-316.

94

G. Bühler. *Report on sanskrit mss., 1879-80.* — Bombay, 1880.

Visite aux bibliothèques d'Aṇahilvâḍ-Pâṭaṇ et de Cambay.

La bibliothèque du temple de Śântinâtha, à Cambay, renferme un grand nombre d'ouvrages jainas, parmi lesquels plusieurs *Prabandhas*.

Parmi les manuscrits examinés dans les bibliothèques d'Aṇahilvâḍ-Pâṭaṇ, Bühler signale en particulier le *Dvyâśraya* et le *Kumârapâlacarita* de Hemacandra.

Reproduit dans l'*Indian Antiquary*, vol. X, p. 43-46.

95

F. Kielhorn. *Report on the search for sanskrit Mss. in the Bombay Presidency, during the year 1869-70.* — Poona, 1870.

Liste de 120 manuscrits, parmi lesquels 40 d'ouvrages jainas.

Autre liste de 15 manuscrits dont 5 d'ouvrages jainas.

96

F. Kielhorn. *Report on the search for sanskrit Mss. in the Bombay Presidency, during the year 1880-81.* — Bombay, 1881.

P. viii-x. Notes paléographiques sur certaines formes anciennes des signes de numération d'après des manuscrits jainas sur feuilles de palmier.

P. 2-52. Description des manuscrits sur feuilles de palmier rassemblés pendant l'année 1880-81. Presque tous ces manuscrits concernent des œuvres jainas. Les plus importants sont les suivants :

N°

5 *Uttarâdhyayanasûtravṛttisukhabodhâ*, avec extraits, notamment du colophon.

7 *Upamitabhavaprapañcâkathâ*, avec des extraits assez étendus.

13 *Kalpacûrṇi*, commentaire en prâkrit et sanskrit sur le *Bṛhatkalpasûtra*.

16 *Kṣetrasamâsa* de Jinabhadragaṇi, avec commentaire par Malayagiri. Quelques extraits.

22 *Caulukyavaṃśadvyâśrayamahâkâvya* de Hemacandra, avec les cinq premières stances et la stance finale.

46 *Piṇḍaniryuktivṛttiśiṣyahitâ* par Vîragaṇi, avec de longs extraits.

47 *Piṇḍaviśuddhi*, en prâkrit, par Jinavallabhagaṇi, avec commentaire par Yaśodevasûri.

50 *Moharâjaparâjaya*, pièce en cinq actes, de Yaśaḥpâla. Quelques extraits.

53 *Viśeṣâvaśyakavṛttiśiṣyahitâ*, avec de longs extraits.

59 *Śatakavṛttivineyahitâ* de Hemacandra. Le début et la fin sont cités.

P. 76-79. Liste de 54 manuscrits jainas sur papier, rassemblés pendant l'année 1880-81.

P. 91-103. Liste de 170 manuscrits jainas réunis pendant l'année 1873-74, et comprenant :

Dharma.....	107 mss.	Biographie, légendes.	24 mss.
Poésie..... ...	13 —	Divers.....	26 —

97

F. Kielhorn. *Lists of Sanskrit Manuscripts collected for the Government of Bombay in 1877-78, 1879-80 and 1881-82.* — Bombay, s. d.

1877-78.

Liste de 54 manuscrits, parmi lesquels 10 d'ouvrages jainas.

1879-80.

Liste de 62 manuscrits jainas.

1881-82.

Liste de 19 manuscrits jainas sur feuilles de palmier, et de 51 sur papier.

98

A.-E. Gough. *Papers relating to the collection and preservation of the Records of ancient sanskrit Literature in India.* — Calcutta, 1878.

Ce volume est un recueil de lettres, mémoires, rapports, etc., concernant la recherche des manuscrits sanskrits dans l'Inde.

Parmi ces documents, ceux où il est question d'ouvrages jainas sont les suivants : —

Pages			
14-37	Râj. Mitra,	Rapport de	1875.
49-53	G. Bühler,	—	1869.
61-75	F. Kielhorn,	—	1870.
75-80	G. Bühler,	—	1870-1871.
82-99	G. Bühler,	—	1871-1872.
100-113	G. Bühler,	—	1872-1873.
115-120	G. Bühler,	—	1873-1874.
125-137	G. Bühler,	—	1874-1875.

99

G. Bühler. *Detailed Report of a tour in search of sanskrit mss. made in Kaśmîr, Rajputana, and Central India.* — Bombay, 1877.

Appendice I.

P. xxxvi-l. Liste de 228 manuscrits jainas, comprenant 141 ouvrages digambaras et 87 ouvrages śvetâmbaras.

Appendice III.

P. clxxi. Autre liste de 6 manuscrits jainas.

100

J.-C. Nesfield, Devîprasâda and Râjendralâla Mitra. *List of sanskrit manuscripts discovered in Oudh during the year 1876.* — Calcutta, 1878.

P. 34-35. Indication de deux manuscrits jainas, l'*Âryâṣṭasahasrikâ*, recueil anonyme de stances en l'honneur de Mahâvira, et la *Sarvarasasubhâṣitâvali* de Śrîvibudhanikara.

101

J.-C. Nesfield and Devîprasâda. *A Catalogue of sanskrit manuscripts existing in Oudh.* — Oudh-Calcutta-Allahabad.

I. April-June 1875. — Oudh, 1875.

P. 34-35. Indication de la *Samyaktvakaumudî* par Prabhâcandradeva.

II. July-September 1875. — Oudh, 1875.

P. 50-53. Liste de 15 manuscrits jainas.

III. Fasciculus XI. — Calcutta, 1878.

P. 34-37. Liste de 16 manuscrits jainas.

IV. Fasciculus XIII : for the year 1880. — Allahabad, 1881.

P. 114-115. Indication de l'*Âcâradyota* par Madanasiṃhadeva.

V. For the year 1881. — Allahabad, 1882.

P. 112-113. Liste de 3 manuscrits jainas.

VI. For the year 1887. — Allahabad, 1888.

P. 132-133. Liste de 3 manuscrits jainas.

102

Liste der indischen Handschriften im Besitze des Prof. H. Jacobi *in Münster i. W.* (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, vol. XXXIII, p. 693-697). — Leipzig, 1879.

La collection jaina comprend 88 manuscrits répartis de la façon suivante :

Traités canoniques.....	48 mss.
Autres traités.....	40 —

Parmi ces derniers se trouve toute une série de stotras,

103

A.-C. Burnell. *A classified index to the sanskrit mss. in the Palace at Tanjore.* 3 Parts. — London, 1879-1880.

A signaler les manuscrits suivants :

Pages.	Colonne.	Manuscrits.
		Part I.
46	2	*Abhidhânacintâmaṇi.*
49	1-2	*Anekârthasaṅgraha.*
57	2	*Vâgbhaṭâlaṃkâra*, avec une notice sur la conversion de l'auteur, Vâgbhaṭa, qui abandonna le Brâhmanisme pour le Jainisme.
66	1	*Kalyâṇakâraka* par Ugrâdityâcârya.
		Part II.
123	2	*Arcadikadarśanasaṅgraha* de Gaṅgâdharavâjapeyayâjin; paraît être extrait du *Sarvadarśanasaṅgraha;* expose les doctrines des quatre écoles bouddhiques et termine par un aperçu sur les opinions jainas.
155	1	*Mâghakâvyaṭîkâ* par Câritravardhanâcârya.
157	2	*Gadyacintâmaṇi* par Vâdîbhasiṃha.
160	2	*Bhojacarita.*

104

Râjendralâla Mitra. *A catalogue of sanskrit manuscripts in the library of his Highness the Mahârajâ of Bikâner.* — Calcutta, 1880.

P. 668-705. Liste de 90 manuscrits jainas, avec courte indication du contenu de chacun d'eux. Le commencement et la fin sont donnés dans le texte original.

Les plus importants parmi ces manuscrits sont les suivants :

N°	
1460	*Alaṃkâracûḍâmaṇiṭîkâ*, commentaire prâkrit composé par Hemacandra sur son traité de rhétorique sanskrit.
1463	*Bhaktâmarastotra* de Mânatuṅgasûri.
1468	*Candraprabhapurâṇa* par Jinavardhanasûri.
1469	*Daivajñadîpakalikâ*, traité d'astronomie liturgique, sans nom d'auteur.
1474	*Duritaharastotra*, hymne en l'honneur de Mahâvîra, par Jinavallabhâcârya.
1482	*Jainatarkabhâṣâ*, exposition de la doctrine Nyâya, selon le point de vue jaina, par Pañcayaśavijayagaṇi.

N°

1485 *Jîvâbhigamasûtra,* avec le commentaire de Malayagiri.

1491 *Mahâvîracaritraṭîkâ,* commentaire sur le *Mahâvîracaritra* de Jinavallabha.

1499 *Navatattvaprakaraṇaṭîkâ.*

1502 *Pârśvanâthacaritra* par Udayavîragaṇi.

1505 *Prajñâpanâsûtra,* avec le commentaire de Malayagiri.

1508 *Praśnavyâkaraṇasûtra,* avec le commentaire d'Abhayadeva.

1514 *Samavâyâṅgasûtra,* avec le commentaire d'Abhayadeva.

1516 *Śântinâthapurâṇa.*

1533 *Upâsakadaśasûtra.*

1534 *Uttarâdhyayanasûtra,* avec le commentaire de Lakṣmîvallabhagaṇi.

1536 *Aupapâtikasûtra,* avec le commentaire d'Abhayadeva.

1537 *Sthâṇâṅgasûtra,* avec le commentaire de Pâyacandasûri.

1541 *Vipâkasûtra,* avec le commentaire d'Abhayadeva.

Un certain nombre d'autres manuscrits relatifs à des légendes, hymnes, œuvres morales, etc., sont également indiqués.

P. 709-713. Liste supplémentaire de 41 manuscrits jainas, avec très brève indication du contenu.

105

F. Kielhorn. *Ancient Palm-leaf Mss. lately acquired for the Government of Bombay* (Indian Antiquary, vol. X, p. 100-102). — Bombay, 1881.

Importante collection de manuscrits jainas, dont la date s'étend de Saṃvat 1145 (1088 A.D.) à Saṃvat 1359 (1302 A.D.).

Les principaux sont les suivants :

Anekârthasaṅgraha de Hemacandra.

Âcâraniryukti.

Uttarâdhyayanasûtra, trois copies et commentaire.

Upadeśakandalavṛtti par Bâlacandra.

Upamitabhavaprapañcâkathâ.

Ṛṣidattâcarita de Guṇapâla.

Karmastavaṭîkâ par Govindagaṇi.

Kalpacûrṇi sur le *Bṛhatkalpasûtra.*

Kalpasûtra.

Kṣetrasamâsa de Jinabhadragaṇi, avec commentaire de Malayagiri.

Caityavandanakulavṛtti par Jinakuśalasûri.

Caityavandanasûtravṛtti par Haribhadra.

Lalitavistarapañjikâ par Śrîmunicandrasûri.

Caulukyavaṃśadvyâśrayamahâkâvya de Hemacandra.

Jitakalpacûrṇi par Siddhasena.

Śabdârṇavacandrikâ, glose de Somadeva sur le *Jainendravyâkaraṇa*.
Niśîthasûtra, avec commentaire par Jinadâsagaṇi.
Nyâyapraveśaṭîkâ par Haribhadra.
Pâkṣikasûtravṛtti par Yaśodevasûri.
Prajñâpanâpradeśavyâkhyâ par Haribhadra.
Vicârasâra par Jinavallabhagaṇi.
Śatakavṛtti de Hemacandra.
Śabdânuśâsana, avec commentaire de Malayagiri.
Saptatikâ, avec commentaire de Malayagiri.

106

G. Bühler. *Über eine kürzlich für die Wiener Universität erworbene Sammlung von sanskrit- und prakrithandschriften.* — Wien, 1881 (Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe der Kais. Akademie der Wissenschaften).

Aperçu général sur les manuscrits jainas acquis par Bühler pour l'Université de Vienne.

Courte notice sur les célèbres commentateurs jainas, Śîlâṅkâcârya, Abhayadeva et Malayagiri.

Notice spéciale sur Hemacandra, et en particulier sur son *Caulukyavaṃśadvyâśrayamahâkâvya*, où il est question des princes de la dynastie Caulukya qui régnèrent en Guzerate de la moitié du xe siècle à la moitié du xiie siècle.

Longue notice sur Dhanapâla, d'après la biographie de ce dernier insérée par Merutuṅga dans son *Prabandhacintâmaṇi*.

Citation, avec traduction, du début du commentaire écrit par Dhanapâla sur la *Caturviṃśatikâ* de Śobhana.

Conclusions sur la biographie de Dhanapâla : originaire d'une famille du Madhyadeśa, il était le frère de Śobhana, et leur père s'appelait Sarvadeva; il composa son lexique intitulé *Pâiyalacchî* en l'an 1029 de l'ère Vikrama (972 A.D.).

Liste des manuscrits jainas acquis par Bühler. Ces manuscrits, au nombre de 74, ont rapport aux catégories suivantes :

Aṅgas	13 mss.	Mûlasûtras	6 mss.
Upâṅgas	5 —	Stuti	10 —
Prakîrṇas	3 —	Ouvr. non can.	21 —
Chedasûtras	2 —	Légendes	9 —
Nandîsûtra	1 —	Traités divers	4 —

Liste des livres canoniques des Jains. Cette liste a été établie pour Bühler par un savant yati, en 1871, et revue ensuite par différents maitres jainas, entre autres Jinamuktisûri, de la secte Kharatara.

107

Catalogue of newly discovered, rare and old Sanskrit Manuscripts in the Lahore Division. — Lahore, [1881].

P. 22-23. Liste de 5 manuscrits jainas, savoir :

Nyâyabodhinî, essai de réfutation des systèmes philosophiques, du point de vue jaina.
Adhyâtmopaniṣad de Hemacandra.
Uttarâdhyayana, avec notes.
Gamanikâsûtracçtti de Tilakâcârya.
Jñâtâdharmakathâsûtra.

108

KÂSHI NÂTH KUNTE. *Report on sanskrit manuscripts in the Punjab for the year 1880-81.* — Lahore.

Les pages 3-9 de ce rapport contiennent d'utiles renseignements sur la religion jaina, savoir :

Notice sur Jina Deva, le fondateur légendaire du Jainisme.

Énumération de 18 sectes jainas, d'après un traité anonyme, le *Sabhâśṛṅgâra*.

Caractéristique des trois principales sectes : les Digambaras, les Śvetâmbaras et les Ḍhuṇḍiâs.

Liste des 24 Tîrthakaras, avec détails variés sur chacun d'eux.

Classification des traités canoniques jainas.

Notice sur les quatre sortes de commentaires dont ces traités sont ordinairement l'objet : *ṭîkâ, ṭabâ, niryukti* et *curṇi*. Tandis que les traités canoniques sont écrits en prâkrit, les commentaires sont composés en sanskrit ou en guzerati.

Le Guzerate et le Sindh sont les deux régions où le Jainisme est le plus répandu.

APPENDICES.

P. 8. Notice sur le *Jainîpratimâpratiṣṭhâvidhi*, un traité de Sakalacandragaṇi sur la façon de consacrer les idoles des Tirthakaras.

P. 36-55. Liste de 106 manuscrits jainas avec brève indication du contenu.

109

KÂSHI NÂTH KUNTE. *Report on sanskrit manuscripts in the Punjab for the year 1881-82.* — Lahore.

Appendice, p. 11-12. Liste de 10 manuscrits jainas avec rapide indication du sujet.

110

DHUNDHIRÂJ SÂSTRÎ. *A catalogue of sanskrit manuscripts in the North-Western Provinces.* Part VII. — Allahabad, 1882.

P. 72-75. Liste de 21 manuscrits jainas.

111

Lewis RICE. *Catalogue of sanskrit manuscripts in Mysore and Coorg.* — Bangalore, 1884.

P. 300-321. Simple liste de 131 manuscrits jainas classés sous les rubriques suivantes :

Kâvya	25 mss.	Purâṇa	11 mss.
Stotra	2 —	Pûjâ	6 —
Nâṭaka	5 —	Mantra	3 —
Alaṅkâra	2 —	Saṅgîta	2 —
Tarka	10 —	Śilpa	3 —
Vyâkaraṇa	13 —	Jyotiṣa	4 —
Kannaḍa Vyâkaraṇa	3 —	Gaṇita	3 —
Vedânta	20 —	Vaidya	2 —
Dharma	7 —	Bhûgola	8 —

Anirdiṣṭa..... 2 mss.

112

G. Oppert. *Lists of sanskrit manuscripts in private Libraries of Southern India.* 2 volumes. — Madras, 1880-1885.

On trouve dans le vol. II, p. 677-678, sous la rubrique : *Alphabetical index according to subject-matter*, G. *Miscellaneous*, la liste alphabétique des 52 manuscrits jainas dont l'indication est fournie, *passim*, dans l'ouvrage tout entier.

113

E. Hultzsch. *Ueber eine Sammlung indischer Handschriften und Inschriften* (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, vol. XL, p. 1-80). — Leipzig, 1886.

La liste des manuscrits en contient 115 jainas, dont 41 d'ouvrages canoniques et 74 d'ouvrages non canoniques.

114

C. Bendall. *A Journey in Nepal and Northern India.* — Cambridge, 1886.

Pages

24 La communauté jaina à Bénarès. La bibliothèque du temple.

32 Les temples jainas du village d'Aṛ ou Ahaṛ, près d'Udaypur. Statue d'un Tirthakara datée Saṃvat 1031. Diverses courtes inscriptions du XVIe siècle.

46-48 Liste de manuscrits jainas acquis dans le Râjputâna. Cette liste comprend 14 traités canoniques et environ 60 traités non canoniques.

49-51 Autre liste de 140 manuscrits jainas acquis à Bombay.

60-65 Notices spéciales sur différents manuscrits jainas :

1. Commentaire (*ṭippaṇa*) sur la *Damayantikathâ* ou *Nalacampû*, par les deux Jains Candapâla et Guṇavinayagaṇi, qui donnent leur généalogie spirituelle.

2. *Vagbhaṭâlaṃkâra*, avec commentaire anonyme.

3. *Alaṃkáratilaka* ou *Kávyánuśásana*, d'un Jain du nom de Vâgbhaṭa, le même sans doute que l'auteur du *Vâgbhaṭâlaṃkára*.

4. *Sambodhipañcáśiká*, petit traité en vers sur les doctrines jainas, par Gautamasvâmin.

5. *Dharmasaṅgraha*, œuvre en vers sur des sujets variés, par Medhâvin.

6. *Pramâṇanirṇaya*, discussion sur les différentes sortes de connaissances.

7. *Lumpâkamatakuṭṭana*, compilation du canon śvetâmbara due à un membre du Kharatara gaccha; Saṃvat 1687.

8. *Upadeśarasâla*, composition morale par Sâdhuraṅga, disciple de Bhuvanasoma, également du Kharatara gaccha; Saṃvat 1587.

9. *Vicárasaṅgraha* ou *Paramitavicárâmṛtasaṅgraha*.

10. *Vicárasâraprakaraṇa* ou *Márgaṇaśataka*, avec une paṭṭâvali du Kharatara gaccha.

11. *Guṇavarmacaritra* par Mâṇikyasundarasûri, de l'Añcala gaccha auteur du *Pṛthvîcandracarita*.

12. *Vratakathâkośa* ou *Vratopâkhyânakathâ* par Śrutasâgara.

13. *Varadattaguṇamañjarîkathâ*.

14. *Jayatihuyaṇavṛtti*, hymne prâkrit.

P. 88-91. Liste des manuscrits contenus dans la bibliothèque du temple jaina de Bénarès.

115

S.-R. Bhandarkar. *A Catalogue of the collections of manuscripts deposited in the Deccan College.* — Bombay, 1888.

Ce catalogue contient l'indication d'un grand nombre de manuscrits jainas, sans autres renseignements.

P. 6-12. Collection de 1869-70.

41 manuscrits de teneur variée : sûtras, commentaires, listes chronologiques, légendes, poèmes religieux, etc.

P. 17. Collection de 1870-71.

13 manuscrits : sûtras, commentaires, grammaire, astronomie, poésie religieuse.

P. 27-40. Collection de 1871-72.

114 manuscrits concernant le dharma (sûtras et commentaires);
63 poèmes variés;
67 ouvrages de biographie, histoire et légendes;
26 traités divers.

P. 46-52. Collection de 1872-73.

72 manuscrits relatifs au dharma:
32 poèmes religieux;
20 traités divers.

P. 60-68. Collection de 1873-74.

107 manuscrits ayant rapport au dharma;
13 — — à la poésie;
24 — — à la biographie et aux légendes:
25 — de traités divers.

P. 71-72. Collection de 1874-75.

6 manuscrits relatifs au dharma;
1 poème religieux;
2 manuscrits concernant la biographie;
6 — de traités divers.

P. 106-119. Collection de 1875-76.

142 manuscrits d'ouvrages digambaras;
87 — — śvetâmbaras;
plus un supplément (p. 123) contenant l'indication de 6 manuscrits.

P. 145-148. Collection de 1879-80.

62 manuscrits d'ouvrages divers.

Collection de 1880-81.

P. 164-173, *passim*. Indication de quelques manuscrits sur feuilles de palmier:
P. 191-194. Liste de 54 manuscrits divers.

Collection de 1881-82.

P. 195-196. Indication de quelques manuscrits sur feuilles de palmier:
P. 205-210. Liste de 51 manuscrits variés.

P. 274-279. Collection de 1882-83.

69 manuscrits d'ouvrages divers.

P. 320-336. Seconde collection de 1882-83.

136 manuscrits de différents ouvrages.

P. 356-363. Collection de 1883-84.

37 manuscrits d'ouvrages śvetâmbaras:
28 — — digambaras;
10 — en dialectes modernes.

P. 411-414. Seconde collection de 1883-84.

19 manuscrits d'ouvrages digambaras;
19 — — śvetâmbaras.

116

G. Bühler. *Two Lists of Sanskrit Mss. together with some remarks on my connexion with the Search for Sanskrit Mss.* (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, vol. XLII, p. 530-559). — Leipzig, 1888.

La première des deux listes contient le catalogue des manuscrits qui constituaient la collection privée de Bühler.

La littérature jaina y est représentée par 29 manuscrits, dont les principaux sont les suivants :

I. Âgamas des Śvetâmbaras.

Aṇuttarovavâisutta.
Kalpapradîpikâ par Saṅghavijayagaṇi.
Daśavaikâlikasûtra.
Niśîthasûtra.
Bṛhatkalpasûtra.

II. Légende et histoire śvetâmbara.

Kumârapâlacarita par Jinamaṇḍana.
Plusieurs gurvâvalîs.
Jagaḍûcarita par Sarvâṇandasûri.
Tribhuvanadîpakaprabandha par Jayaśekharasûri.
Pariśiṣṭaparvan de Hemacandra.
Prabandhakośa de Râjaśekharasûri.
Prabandhacintâmaṇi de Merutuṅga.
Prabhâvakacarita par Pradyumnasûri.
Vastupâlacarita par Jinahaṃsagaṇi.
Sukṛtasaṃkîrtana par Arisiṃha.

III. Ouvrages śvetâmbaras divers.

Dîpâlikalpa de Jinasundarasûri.
Ṣaḍdarśanasamuccaya, avec commentaire.

IV. Légende digambara.

Fragment d'un poème en l'honneur d'un saint par Ajitasena.

117

RÂJENDRALÂLA MITRA. *Notices of sanskrit Mss., published under orders of the Government of Bengal.* [1re Série.] 10 volumes. — Calcutta, 1870-1892.

VOLUME III (1876).

P. 66-69. Notice sur un manuscrit du *Kalpasûtra.*

Classification des traités canoniques jainas d'après le *Siddhântadharmasâra.*

Quelques renseignements sur l'estime particulière dont jouit le *Kalpasûtra* parmi les Jains.

Citation du début, de la fin et du colophon du manuscrit en question.

Reproduction en fac-similé d'une page d'un autre manuscrit enluminé du *Kalpasûtra,* vieux d'environ 300 ans.

VOLUME IV (1878).

P. 97-98. Notice sur la *Syâdvâdamañjarî.* Cet ouvrage, auquel Mâdhavâcârya a fait des emprunts dans son *Sarvadarśanasamgraha,* est un commentaire sur un hymne de Hemacandra.

VOLUME VI (1882).

Pages	
70-74	Rapide analyse du *Puṇyacandrodayapurâṇa,* une adaptation jaina, en 23 chants, du *Râmâyaṇa.*
74-97	Analyse détaillée du *Harivaṃśapurâṇa.* Cette imitation du *Harivaṃśa* brâhmanique, composée par Jinasena, donne des renseignements sur plusieurs Jinas, expose quelques légendes et contient des détails sur des cérémonies et des rites jainas.
97-104	Analyse du *Trilokasâra,* une description en vers prâkrits, avec commentaire sanskrit, des trois régions de l'univers.
105-108	Notice sur l'*Âptamîmâṃsâ* de Samantabhadra. Le manuscrit de cet ouvrage contient en outre un commentaire de Vidyânanda.
108-109	Notice sur une *Bhagavatîvṛtti.*

Volume VII (1884).

Pages

97-98 Notice sur un manuscrit du *Kalpasûtra,* avec un commentaire intitulé *Kalpadrumakalikâ* par Lakṣmîvallabha.

176-177 Brève notice sur le *Parîkṣâmukhasûtra,* un traité anonyme de logique jaina.

177 Courte notice sur un manuscrit de la *Sûktimuktâvalî* par Somaprabhasûri.

178 Indications sur un *Sahasranâmastotra* anonyme. Il s'agit d'un hymne où Mahâvîra est célébré par mille épithètes. Un commentaire explique la valeur de ces épithètes.

178-181 Analyse du *Jñânârṇava* par Śubhacandra. L'ouvrage, en sanskrit, est accompagné d'un commentaire hindi.

181-182 Notice sur le *Siddhipriyastotra,* qui célèbre les mérites des 24 Jinas.

182 Brève notice sur le *Śântyaṣṭakastotra,* un hymne en l'honneur de Mahâvîra en même temps qu'une prière en vue de la délivrance.

183-185 Analyse du *Samayasâra,* dont le manuscrit contient aussi un commentaire, l'*Âtmakhyâti.*

186-187 Notice sur le *Prameyakamârtaṇḍa* ou *Parîkṣâmukhâlaṃkâra,* commentaire de Prabhâcandra sur le *Parîkṣâmukha* de Vîrânanda.

187-190 Analyse du *Tattvârthasûtra* d'Umâsvâti. Un commentaire intitulé *Śrutasâgarî,* par Vidyânanda, accompagne le texte.

258-259 Courte notice relative à un commentaire de Bhoja sur la *Dravyânuyogatarkaṇâ.*

266 Analyse de la *Dravyânuyogatarkaṇâ.*

Volume VIII (1885).

Ce fascicule décrit 154 manuscrits jainas. Les principaux sont les suivants :

Pages

33-36 *Kumârapâlaprabandha* par Jinamaṇḍana. Cette histoire contient une biographie de Hemacandra.

47-48 Notice sur un manuscrit du *Nacatattva.*

Pages

51-52 Analyse résumée du *Kalpasûtra*.

53-54 *Kalpakiraṇâvali*, commentaire sanskrit sur le *Kalpasûtra*.

56-58 *Gautamiyamahâkâvya*, poème sanskrit en 10 chants sur la vie de Mahâvîra, par Rûpacandragaṇi.

58 *Gautamiyaprakâśa*, commentaire sur le poème précédent, par Kṣemakalyâṇagaṇi.

60-61 Commentaire de Malayagiri sur le *Prajñâpanâsûtra*.

70-72 Analyse du *Prajñâpanâsûtra*.

80 *Daśâśrutaskandhasûtra*.

82-83 *Pradyumnacarita* par Mahâsena.

83-84 *Yaśodharacarita* par Śrutasâgara.

84-85 *Vidhiprapâsûtra*.

86-87 Deux commentaires sur le *Sûtrakṛtâṅga*, l'un en guzerati par Pâśacandra, l'autre en sanskrit par Śîlâṅka.

89-91 *Sâmâcârîśataka* par Samayasundara.

109-111 *Śrîpâlacaritra*, en vers prâkrits, avec commentaire sanskrit par Jinaharṣasûri.

111 *Śrîkalpasiddhânta* ou *Paryuṣaṇâkalpadaśâśrutaskandha*, notices sur les 24 Jinas. Le texte prâkrit est accompagné d'un commentaire sanskrit.

113-114 *Candraprajñaptisûtra*, avec le commentaire de Malayagiri.

119 *Daśavaikâlikasûtra*.

120-122 Analyse du *Sûtrakṛtâṅga*.

122-124 Analyse du *Triṣaṣṭiśalâkâpuruṣacarita* de Hemacandra.

139-140 *Tapâgacchapaṭṭâvalisûtra* par Dharmasâgara.

142-143 *Caturviṃśatistuti*.

147-150 *Dânâdikulaka*, poème, avec commentaire, célébrant les mérites jainas et contenant des anecdotes sur différents Jinas.

154 Commentaire de Nemicandrasûri sur l'*Uttarâdhyayana*.

161-163 *Karmaprakṛti*, avec le commentaire de Malayagiri.

163-165 *Bharatâdikathâ* ou *Kathâkośa* par Śubhaśîla. Collection de légendes dont les héros se retrouvent dans les œuvres bouddhiques et brâhmaniques, notamment dans le *Mahâbhârata*.

165-166 *Śîlopadeśamâlâ*, autre collection d'histoires, par Jinacandrasûri, avec commentaire en guzerati par Merusundara.

168 Commentaire sur le *Daśavaikâlikasûtra* par Vinayahaṃsa.

169-170 *Vîravikramâdityacaritra* par Râmacandrasûri.

180 *Kalpalatâ*, commentaire sur le *Kalpasûtra*, par Samayasundara.

184-185 Glose guzeratie sur le *Prajñâpanâsûtra* par Vanavimala.

188-191 *Tattvaprakâśa*, poème en 11 chants sur la supériorité de la religion jaina, par Śîlaratnasûri.

222-224 *Guṇamâlâ*, description anonyme des vertus dont sont doués les Siddhas, śrâvakas, etc.

226 *Mahîpâlacaritra* par Vîradevagaṇi.

Pages

229-231 *Samavâyâṅgasûtra*, avec le commentaire d'Abhayadevasûri.

231-232 *Samyaktvakaumudî*.

236-237 *Santhâraprakîrṇa*.

240-241 *Uttarâdhyayanavṛhadvṛttikathâ*, collection de 25 légendes jainas extraites d'un commentaire prâkrit sur l'*Uttarâdhyayana*, et traduites en sanskrit par Padmasâgaragaṇi.

243-245 Analyse du *Pradyumnacarita*.

312 Commentaire anonyme en guzerati sur le *Jîvâbhigamasûtra*.

315-316 Analyse du *Jñâtâdharmakathâsûtra*.

Volume IX (1888).

Un rapport de 13 pages précède la description des manuscrits indiqués dans ce volume. Quelques passages concernent les Jains, savoir :

P. 5. Note sur le *odium theologicum* qui existe entre les Jains et les Brâhmanes. Citation d'un proverbe à ce sujet.

P. 7-8. Rappel de quelques catalogues de manuscrits où sont énumérées des œuvres jainas.

Importance du guzerati qui constitue la langue des Jains modernes. Beaucoup de traités jainas sont traduits en guzerati.

P. 11-12. Aperçu sur le nombre et la valeur des manuscrits jainas dont il est question dans le volume.

Parmi ces 108 manuscrits il convient de signaler les suivants :

Pages

1-2 *Kalpalatâ* par Samayasundara. Cet ouvrage n'a d'autre prétention que d'être un commentaire sur le *Kalpasûtra*. Toutefois, il contient un grand nombre de renseignements historiques, notamment sur trois sthaviras qui portèrent le nom de Kâlakâcârya.

6-8 *Âtmaprabodha* par Jinalâbhasûri.

81 *Vinodavilâsarasa*, recueil d'histoires concernant des princes, des saints, des marchands, etc., par Udayaratna.

102-103 *Pratiṣṭhavidhi*, traité de rituel.

125 *Ratnapâlacaritra*, en vers guzeratis, par Kavimohan.

133 *Dhanapâlacarita*, histoire du banquier Dhanapâla, par Devendrasûri.

282 *Yogasâra*, avec commentaire par Yogacandramuni.

Volume X (1892).

Des 105 manuscrits dont il est question dans ce volume, les plus importants sont les suivants :

Pages

27-28 *Nemidûta*, une imitation du *Meghadûta* de Kâlidâsa, par Vikrama.

35-37 *Dharmaśarmâbhyudaya* par Haricandra.

45-46 *Śrâvakadinakṛtya*, un traité anonyme en prâkrit sur les devoirs des śrâvakas; une courte analyse en est donnée.

46-47 *Upadeśamâlâprakaraṇa* par Dharmadâsagaṇi.

47-48 *Yogacintu*, un traité anonyme sur le yoga jaina; en sanskrit.

96 *Muktidvâtriṃśikâ*, ouvrage polémique en sanskrit, établissant la doctrine jaina de la délivrance et critiquant les autres doctrines sur le même sujet.

128-130 *Samarâdityacaritra*, adapté du prâkrit de Haribhadra en sanskrit. Quelques indications sur la généalogie intellectuelle de Haribhadra et sur les œuvres jainas qui sont habituellement récitées dans les assemblées religieuses.

134-139 Analyse développée du *Râmacaritra* ou *Râmâyaṇa*, une imitation du poème épique classique, par Padmadeva.

146-147 *Śrîpâlanarendrakathâ*. Outre l'histoire de Śrîpâla, cet ouvrage en vers prâkrits contient une exposition des neuf doctrines fondamentales de la foi jaina, en même temps que la description de certains rites tantriques.

147-148 *Jambûcaritra*, en sanskrit, par Sakalaharṣa. Il s'agit de l'histoire de Jambûsvâmin, accompagnée de 18 autres histoires morales.

118

A. Weber. *Verzeichniss der Sanskrit- und Prâkrit-Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin.* Zweiter Band. — Berlin, 1886-1892.

La deuxième partie et presque toute la troisième partie de ce second volume sont consacrées aux ouvrages jainas. Elles constituent la meilleure anthologie que l'on possède jusqu'ici du Jainisme. La notice de chacun des manuscrits décrits est, en effet, accompagnée de copieux extraits et de références historiques et bibliographiques, qui font du grand catalogue de Weber un ouvrage de tout premier ordre par le nombre et la richesse des documents qu'il renferme.

Erste Abtheilung (1886).

N°s

1580 Rédaction jaina et en vers du *Pañcadaṇḍachattraprabandha* de Râmacandra, par Vivekamaṇḍanagaṇi.

1581-1582 Fragments d'une recension jaina de la *Siṃhâsanadvâtriṃśikâ*.

N°s

1597 Fragments du commentaire de Bhuvanapâla sur le *Saptaśataka* de Hâla.

1604 *Pṛthvîcandracaritra* de Mâṇikyasundarasûri.

1610 *Ṣaḍdarśanasamuccaya* de Haribhadra, avec commentaire de Guṇaratnasûri.

1634 *Jainendravyâkaraṇa* de Devanandin (?), avec commentaire d'Abhayanandin.

1638 *Cintâmaṇi*, commentaire de Yakṣavarman sur le *Śabdânuśâsana* de Śâkaṭâyana.

1639 *Sârasvatavyâkaraṇadîpikâ* de Candrakîrtisûri.

1640-1695 Œuvres grammaticales de Hemacandra.

1696 *Haimavibhramasûtra*, avec le commentaire de Guṇacandra.

1699-1702 *Abhidhânacintâmaṇi* de Hemacandra, avec différents commentaires.

1708 Commentaire de Jñânavimalagaṇi sur le *Śabdabhedaprakâśa* de Maheśvara.

1709 *Chando'nuśâsana* de Hemacandra.

1717 *Kâvyânuśâsana* de Vâgbhaṭa, avec le commentaire de l'auteur.

1718 *Vâgbhaṭâlaṃkâra*.

1719-1720 Commentaire de Jinavardhana sur le *Vâgbhaṭâlaṃkâra*.

1722 *Jalpakalpalatâ* de Ratnamaṇḍana, disciple de Ratnaśekhara.

1728 Commentaire de Jinaprabhasûri sur le *Vidagdhamukhamaṇḍana* du Bouddhiste Dharmadâsa.

1741 *Ârambhasiddhi*, compendium d'astrologie par Udayaprabhadevasûri, avec commentaire de Hemahaṃsa.

1764 Petit manuel rituel *(Tapavidhi)*, de date récente.

1770 *Siddhasârasvatastotra (Bhucaneśvaristotra)* de Pṛthvîdhara, avec commentaire de Padmanâbha.

Zweite Abtheilung (1888).

Cette seconde partie décrit spécialement les manuscrits des traités canoniques.

1. Aṅgas.

N°s

1773-1775 *Âyâraṃgasutta*, texte.

1776 Ṭîkâ de Śîlâṅka sur l'*Âyâraṃga*.

1777 *Sûyagaḍaṃga*, avec dîpikâ de Harṣakula.

1778 Texte seul du *Sûyagaḍaṃga*.

1779-1780 *Ṭhâṇa*, texte.

1781-1782 Commentaire d'Abhayadevasûri sur le 3e aṅga.

1783-1785 Texte du *Samavâyâṅga*.

1786 Commentaire d'Abhayadeva sur cet aṅga.

1787-1788 *Bhagavatî*, texte.

N°

1789 *Bhagavati*, commentaire d'Abhayadeva.

1790-1791 Deux traités afférents à la *Bhagavati* : la *Pudgalaṣaṭtriṃśikâ* de Ratnasiṃhasûri, et la *Pañcanigranthi*.

1792-1797 *Nâyâdhammakahâ*, avec le commentaire d'Abhayadevasûri.

1798-1801 *Uvâsagadasâu*, texte.

1802-1805 Différentes recensions de l'*Uvâsagadasâu*.

1806-1809 *Aṃtagaḍadasâu*, texte.

1810-1814 *Aṇuttarovavâiyadasâu*, texte et gloses diverses.

1815-1817 *Paṃhâvâgaraṇâiṃ*, avec le commentaire d'Abhayadeva.

1818-1821 *Vivâgasuya*, avec commentaire d'Abhayadeva.

1822-1823 Fragments du 12e aṅga, le *Diṭṭhivâya*.

2. Upâṅgas.

1824-1828 *Aupapâtika*, avec le commentaire d'Abhayadevasûri.

1829-1832 *Râyapaseṇaiyya*, avec le commentaire de Malayagiri.

1833-1835 *Jîvâbhigamasûtra*, texte.

1836 Commentaire de Malayagiri sur le *Jîvâbhigamasûtra*.

1837-1838 *Paṇṇavaṇâ-bhagavati*, texte.

1839-1840 Commentaire de Malayagiri sur la *Paṇṇavaṇâ*.

1841-1843 Texte de la *Sûriyapaṇṇatti*.

1844-1846 Texte de la *Jaṃbuddîvapaṇṇatti*.

1847 Commentaire de Śânticandragaṇi sur la *Jaṃbuddîvapaṇṇatti*.

1848 *Jambûdvîpasaṃgrahaṇi* de Haribhadrasûri, avec commentaire de Prabhânandasûri.

1849-1853 *Caṃdapaṇṇatti*, avec le commentaire de Malayagiri.

1854-1860 Upâṅgas 8-12, soit le *Nirayâvalisutta*, avec le commentaire de Candrasûri.

3. Païnnas (Prakîrṇas).

1861-1864 *Caüsaraṇa*, avec avacûri anonyme.

1865 *Âurapaccakkhâṇa*.

1866 *Bhattaparinnâ*.

1867 *Saṃthâragapaya*.

1868-1869 *Taṃdulaveyâliya*.

1870 Ensemble des 10 païnnas.

1871 Collection de 9 païnnas.

4. Chedasûtras.

1872-1874 *Nisthajjhayaṇa*.

1875 *Niśitthabhâṣya*, encore appelé *Niśitthacûrṇi*.

1876 *Mahâṇistha*.

1877 *Vavahâra*.

1878-1879 Commentaire de Malayagiri sur le *Vyavahâra*.

1880-1881 *Dasâo*.

N°

1882-1886 *Kalpasûtra,* avec différents commentaires.

1887 *Saṃdeharisausadhi*, commentaire de Jinaprabhamuni sur le *Kalpasûtra*.

1888-1890 Différents commentaires ou gloses sur le *Kalpasûtra*.

1891-1892 *Kalpântarvâcyâni*, sorte de commentaire sur le *Kalpasûtra*.

1893 *Bṛhatkalpasûtra*.

1894 *Kalpacûrṇi*.

Le 6e chedasûtra n'est représenté par aucun manuscrit.

5. Nandîsûtra et Anuyogadvârasûtra.

1895 *Nandisûtra,* avec avacûri anonyme.

1896 *Naṃdisuttakahâ*.

1897-1900 *Anuyogadvârasûtra,* avec le commentaire de Hemacandra.

6. Mûlasûtras.

1901-1906 *Uttarajjhayaṇa,* avec commentaires.

1907-1910 *Śiṣyahitâ*, ṭîkâ de Śântisûri sur l'*Uttarajjhayaṇa*.

1911 *Ṣaḍâvaśyakasûtra*.

1912-1913 *Âvaśyakaniryukti* de Bhadrabâhu.

1914 Commentaire de Haribhadra sur l'*Âvaśyaka*.

1915 Commentaire de Hemacandra sur le *Viśeṣâvaśyakabhâṣya* de Jinabhadra.

1916-1918 Commentaires secondaires sur l'*Âvaśyaka*.

1919-1921 *Dasaveâlia,* avec différents commentaires.

Il manque des manuscrits du 4e mûlasûtra.

7. Divers.

1922-1925 *Oghaniryukti,* avec avacûris.

1926-1927 *Pâkṣikasûtra,* avec avacûri.

1928 Texte en prose relatif à des légendes.

8. Notice sur le Siddhânta des Digambaras.

9. Additions et corrections.

Dritte Abtheilung (1892).

Préface.

Note sur l'acquisition des manuscrits jainas de la Bibliothèque de Berlin. Importance de ces manuscrits pour la connaissance des doctrines jainas.

Classification des traités jainas non canoniques :

1° Dogmatique et discipline;

2° Stava et stotra;

3° Littérature historico-légendaire;

4° Littérature didactique sous forme de contes, récits, etc.

Les principaux ouvrages acquis par la Bibliothèque de Berlin dans chacune de ces séries.

Données générales sur les manuscrits jainas. Ils sont écrits avec soin; presque toujours les copistes rappellent leur nom et la date de leur travail; dénombrement des mots; abréviations et indications diverses.

La tradition des textes canoniques. La codification du canon śvetâmbara par Devarddhigaṇi (ve siècle A.D.), et du canon digambara par Puṣpadanta.

Aspect extérieur des manuscrits jainas. La place et l'écriture des commentaires par rapport au texte. Le diagramme habituel.

Graphie des manuscrits, et en particulier des groupes de consonnes.

Catalogue et description des manuscrits.

I. Dogmatique et discipline.

N°

1929 *Âgâravihi*, sur les observances domestiques, par un anonyme.

1930 Commentaire anonyme sur les 5 karmagranthas de Devendrasûri et sur la *Saptatikâ* de Candramahattara.

1931 *Gotamapṛcchâ*, avec commentaire moderne.

1932 *Ṭhâṇasattarisaya* de Dharmaghoṣa et de son élève Somatilaka.

1933 *Navatattâ*, avec glose sanskrite.

1934 *Pratikramaṇasûtra*, avec commentaire anonyme.

1935 *Pravacanasâraprakaraṇa*, extrait du *Darśanaśuddhiprakaraṇa* de Haribhadrasûri.

1936-1939 *Pravacanasâroddhâraprakaraṇa*, sorte d'encyclopédie scientifique par Nemicandra, avec commentaire de Siddhasenasûri.

1940-1941 *Bhavabhâvaṇâ* de Maladhâri Hemacandrasûri, avec commentaire anonyme.

1942 *Laghukṣetrasamâsa*, traité de géographie mythique par Ratnaśekhara, avec le propre commentaire de l'auteur.

1943 *Vicâraṣaṭtriṃśakâ* de Gajasâra, disciple de Dhavalacanda.

1944-1945 *Vihimaggapavâ* de Jinaprabhasûri.

1946 *Śrâddhajîtakalpa* de Dharmaghoṣa, avec commentaire sanskrit.

1947 *Śrâddhapratikramaṇasûtra*, avec le commentaire de Ratnaśekharasûri.

1948-1949 *Ṣaṣṭiśataprakaraṇa* de Nemicandra.

N°

1950 *Saṃghayaṇî (Saṃgrahaṇî)* de Candrasûri, avec le commentaire de Devabhadrasûri.

1951 *Sâmâyârivihi* par Paramânanda, disciple d'un Abhayadeva (?).

1952 Commentaire de Vidyânanda sur l'*Âptaparîkṣâ*.

1953 *Jñânârṇava (Yogapradîpâdhikâra)* de Śubhacandra.

1954 a. *Dharmavindu;* b. *Yogavindu,* attribués à Haribhadra, avec commentaires.

1955 *Pratikramaṇavidhi* de Jayacandrasûri.

1956-1959 *Yogaśâstra* de Hemacandra, avec divers commentaires ou gloses.

1960 *Vicârâmṛtasaṃgraha.*

1961 *Śrîsaṃghapaṭṭakaprakaraṇa* de Jinavallabhasûri.

1962 Gâthâs sur les 14 guṇasthânas par Jinarâja (Saṃvat 1665).

1963 *Nayacakraṭîkâ* par Hemarâja (Saṃvat 1736).

1964 *Vicâramañjarî* de Śrîpati (?) [Saṃvat 1603].

II. Stava et stotra.

1965 a. *Ullâsikkamastotra* de Jinavallabha;
b. *Bhayaharastotra* de Mânatuṅga.

1966 *Ṛṣabhapañcâśikâ* de Dhanapâla.

1967 Divers petits traités de dogmatique ou de poésie religieuse.

1968 a. *Kalyâṇamandirastotra* de Siddhasena Divâkara;
b. *Bhaktâmarastotra* de Mânatuṅga.

1969 Commentaire sur le *Bhaktâmarastotra.*

1970-1971 *Syâdvâdamañjarî,* commentaire de Malliṣeṇasûri sur la *Dvâtriṃśikâ* de Hemacandra.

1972 *Vihâraśataka* de Râmacandra.

1973 *Śobhanastuti (Tîrtheśastuti)* de Śobhanamuni.

III. Littérature historico-légendaire.

1974 *Prabhâtavyâkhyâpaddhati,* glose sur la *Ṛṣimaṇḍalaṭîkâ,* par Harṣanandana; 50 légendes.

1975 *Kûlasarûva* de Dharmaghoṣa, avec avacûri anonyme, dite *Kûlasattarî.*

1976 *Kupakṣakauśikâditya (Pravacanaparîkṣâ)* de Dharmasâgara (livre I et début du livre II), avec commentaire de l'auteur.

1977-1978 *Kûrmmâputracaritra* de Jinamâṇikya.

1979 *Gaṇadharasârdhaśataka* de Jinadattasûri, avec le commentaire de Sarvarâjagaṇi.

1980 *Gurvâvalisûtra* de Dharmasâgara, avec commentaire de l'auteur.

1981 *Jambûdîṭṭhanta (Jambûajjhayaṇa, Jambûsvâmikathânaka, Jambûcaritra).*

1982-1983 *Śrîpâlakathâ* de Ratnaśekhara.

1984-1985 Fragment d'un ouvrage sur le *Harivaṃśa.*

1986 *Upadeśaśata (Mahâpuruṣacarita)* de Merutuṅga.

N°

1987 *Gautamîyamahâkâvya* de Rûpacandra.
1988 *Nemijinapurâṇa* de Brahmanemidatta.
1989 *Paṭṭâvalîcâcanâ* (anonyme) de la secte Kharatara.
1990 *Pariśiṣṭaparvan (Sthavirâvalîcarita)* de Hemacandra.
1991 *Pradyumnacarita* de Ratnacandra.
1992 *Yaśodharacaritra* de Mâṇikyasûri.
1993 Extrait du *Śatruñjayamâhâtmya* de Dhaneśvara.
1994 Rédaction en prose du *Śatruñjayamâhâtmya*, par Haṃsaratna.

IV. Littérature didactique, contes, récits, etc.

1995 *Ajâputrakathâ*.
1996 *Ajâputrakathâ* et *Ârâmanandanakathâ*.
1997 *Aṃjanâsundarîsambandha*.
1998 *Antarakathâsaṅgraha*.
1999 *Uttamacaritrakathânaka*.
2000 *Uttamakumâracarita*.
2001-2002 *Uvaesamâlâ* de Maladhâri Hemacandra.
2003-2004 *Uvaesamâlâ* de Dharmadâsa.
2005-2007 *Sîlovaesamâlâ* de Jayakîrti, commentaire *(Śîlataraṅgiṇî)* de Somatilakasûri, et avacûri anonyme.
2008 *Upadeśaratnamâlâ* de Sakalabhûṣaṇa.
2009-2013 Diverses collections de kathâs.
2014 *Karpûraprakara (Subhâṣitakośa)* de Hari.
2015 *Kathâmahodadhi* de Somacandra.
2016 *Kathâratnâkara* de Hemavijayagaṇi.
2017 *Campakaśreṣṭhikathânaka* de Jinakîrti.
2018 *Dhanadakathâ*.
2019 *Dharmapartkṣâ* d'Amitagati.
2020 *Pañcaśatîprabodhasambandha* de Śubhaśîlagaṇi.
2021 Commentaire de Devendra sur la *Praśnottararatnamâlâ* de Vimalacandra.
2022-2024 *Samyaktvakaumudîkathânaka*.
2025 *Sindûraprakara* de Somaprabha.
2026 *Sulasâcarita (Samyaktvasambhava)* de Jayatilakasûri.
2027 *Susaḍhâkathâ*.

Supplément.

2299 *Sûyagaḍaṃga*, avec le commentaire de Śîlâṅka.
2300 *Uvâsagadasâo*, avec version en dialecte moderne.
2301 Commentaire d'Abhayadeva sur les aṅgas 7-9.
2302 *Paṇṇavaṇâ-bhagavatî*.
2303 *Karmakâṇḍa*.
2304 *Lokaprakâśa* de Vinaya.

Additions et Corrections.

Les notes relatives à la littérature jaina se trouvent p. 1209-1216.

Indices.

Parmi les sept indices, les plus importants sont les trois derniers :

5. Index alphabétique des titres d'ouvrages;
6. Index alphabétique des auteurs;
7. Index général.

Fac-similés de manuscrits.

I. *Uttarâdhyayanaṭîkâ*, sur feuilles de palmier.
III a. *Nandisûtra*.
IV. *Âgâravihi*, et commentaire sur la *Ṣaḍaśitikâ* (4e karmagrantha) de Devendrasûri.
V a. *Bhagavatî*.

119

P. Peterson. *Detailed Report of operations in search of sanskrit Mss. in the Bombay Circle, 1882-83* (Extra number of the Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. XVI). — Bombay, 1883.

Notices.

P. 50-54. Manuscrits jainas examinés à Udaypur :

Catuḥśaraṇaprakîrṇaka, attribué à Vîrabhadra, un des 14.000 saints (sâdhus) que Mahâvîra aurait instruits lui-même.

Anekârthakairavâkarakaumudî, un commentaire de Mahendrasûri sur l'*Anekârthasaṃgraha* de Hemacandra. Quelques vers de ce commentaire sont cités et interprétés.

Commentaire sur le *Bhayaharastotra* de Mânatuṅga, avec de brèves indications biographiques sur l'auteur, Jinaprabha.

Jagatsundarîyogamâlâ de Hariṣeṇa.

Commentaire sur la *Samyaktvasaptatikâ* par Saṅghatilakasûri (de la secte Rudrapalliya), qui indique sa généalogie spirituelle en remontant jusqu'à Vardhamâna.

Prâkṛtaprabodha, commentaire sur le livre VIII de la grammaire de Hemacandra, par Naracandrasûri.

P. 55-56. Compte rendu d'une visite faite par Peterson à Kanakakîrti, un prêtre jaina d'Udaypur.

P. 57-58. Note sur une façon de paginer les manuscrits jainas à l'aide de signes syllabiques.

P. 58-69. Manuscrits jainas examinés à Cambay :

Vasudevahiṇḍa de Hemacandra.

Śrîjinendracaritra, ou encore *Padmanâbhakâvya*, par Amaracandra.

Śântinâthacaritra de Devasûri. Citation de deux vers de ce poème, l'un concernant Hemacandra, et l'autre Devanândasûri.

Commentaire de Bhadrabâhu sur l'*Âvaśyakasûtra*, avec notes de Tilakâcârya. Analyse assez détaillée de ce commentaire et citation de plusieurs passages. La généalogie spirituelle de Tilakâcârya est donnée d'après les notes de ce dernier.

Śatapadikâ de Mahendrasiṃha.

Commentaires de Bhadrabâhu sur différents sûtras.

Commentaire de Hemacandra sur le *Jîvasamâsaprakaraṇa*. Citation du colophon où Hemacandra se donne l'épithète de *paramanaiṣṭhika-paṇḍita-śvetâmbar'âcârya* « maître śvetâmbara très dévot et savant ».

Śabdânuśâsanavṛtti de Hemacandra.

Yogaśâstra de Hemacandra. Rappel de la généalogie spirituelle de Mânatuṅgasûri.

Commentaire de Siddhasena Divâkara (Siddhasenasûri ?) sur le *Pravacanasâroddhâra* de Nemicandra. Histoire résumée de Siddhasena Divâkara.

Différents commentaires, entre autres ceux d'Abhayadevasûri sur quatre aṅgas.

Kaviśikṣâ, un manuel pour les poètes, dû à Jayamaṅgalâcârya.

Śobhanastuti de Śobhanâcârya.

P. 88-94. Extraits.

Bhayaharastotra de Mânatuṅga, et commentaire de Jinaprabha.

Anekârthakairacâkarakaumudi de Mahendrasûri.

Catuḥśaraṇapraktrṇaka.

Jagatsundariyogamâlâ de Hariṣeṇa.

Prâkṛtaprabodha de Naracandrasûri.

Commentaire de Saṅghatilakasûri sur la *Samyaktvasaptatikâ*.

P. 122-132. Liste de 136 manuscrits jainas acquis par Peterson pour le Gouvernement.

Appendice I.

Liste de 180 manuscrits sur feuilles de palmier examinés à Cambay. Le début et la fin de chaque manuscrit sont cités intégralement.

Appendice II.

P. 111-112. Note sur l'épithète honorifique *bhaṭṭâra*, employée par les anciens Jains pour désigner ceux qui ont abandonné la vie séculière, et sur le *Dharmaśarmâbhyudaya*, un poème historique par Bhaṭṭâraka Haricandra.

Recension : G. Bühler, *Indian Antiquary*, vol. XIII, p. 28-32.

120

P. Peterson. *A second Report of operations in search of sanskrit Mss. in the Bombay Circle, 1883-84* (Extra number of the Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. XVII). — Bombay, 1884.

Notices.

Pages

33-49 Analyse très développée du *Yaśastilaka* de Somadeva. Plusieurs passages du poème sont cités et traduits. D'après le colophon, l'ouvrage aurait été composé en Śaka 882.

54-57 Indication de deux avacûris jainas sur le *Kumârasambhava*, et notice plus étendue sur un troisième commentaire dû à Matiratna, qui appartenait à la secte Upakeśa.

64-66 Notice relative au commentaire de Jñânavimala sur le *Śabdabhedaprakâśa* de Maheśvara. A la fin de son œuvre, Jñânavimala donne sa généalogie spirituelle en remontant jusqu'à l'origine de la secte Kharatara.

Pages

67-74 Longue discussion critique au sujet du *Jainendravyâkaraṇa*, qui serait l'œuvre d'un maître digambara appelé Pûjyapâda. Ce compendium de science grammaticale, en usage parmi les Digambaras, aurait été supplanté par le *Pañcavastuka*, dû à Devanandin.

74-76 Notice sur l'*Âcârasûtra*, à propos d'un commentaire sur ce traité par Vâsunandin. L'*Âcârasûtra* joue, parmi les Digambaras, le même rôle que, chez les Śvetâmbaras, l'*Âyâraṃgasutta*, dont il est d'ailleurs une adaptation et un résumé, dus à Vaṭṭakerâcârya.

76-77 Courte notice sur *Câritrasâra*, un manuel en vue de la délivrance, par Câmuṇḍarâya.

77-78 Données biographiques sur Haricandra, auteur du *Dharmaśarmâbhyudayakâvya*, dont quelques vers sont cités.

78-80 Notice sur le *Tattvârthavârtika* et données biographiques sur l'auteur probable de ce commentaire, Akalaṅka. Cet ouvrage contient un court aperçu du canon digambara.

80-86 Citations extraites du *Ṣaṭprâbhṛta* de Kuṇḍakuṇḍâcârya, et notice relative à un commentaire sur cet ouvrage par Śrutasâgara.

86-88 Analyse rapide du *Prabandhacintâmaṇi* de Merutuṅga.

P. 134-166. Extraits.

Commentaire de Vâsunandin sur l'*Âcârasûtra*.
Câritrasâra.
Dharmaśarmâbhyudayakâvya de Haricandra.
Yaśastilaka de Somadeva.
Tattvârthavârtika.
Ṣaṭprâbhṛta de Kuṇḍakuṇḍâcârya, et commentaire de Śrutasâgara.
Commentaire d'Armṛtacandrasûri sur le *Samayasâraprâbhṛta*.
Texte d'une paṭṭâvalî contenue dans la *Pâkṣikapratikramaṇakriyâ* de l'*Âvaśyakasûtra*.

Appendice.

Liste, en caractères devanâgarîs, p. 14-16, et en caractère latins, p. 27-29, de 38 manuscrits jainas acquis par le Gouvernement; 19 de ces manuscrits concernent des ouvrages digambaras, et 19 des ouvrages śvetâmbaras.

Recension : G. Bühler, *Indian Antiquary*, vol. XIV, p. 352-355.

121

P. Peterson. *A third Report of operations in search of sanskrit Mss. in the Bombay Circle, 1884-86* (Extra number of the Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. XVII). — Bombay, 1887.

P. I-XXX. Liste alphabétique, avec indications très précises, de tous les ouvrages dont il est question dans les trois premiers *Reports* de Peterson. Un très grand nombre d'ouvrages jainas sont cités, et les principaux d'entre eux sont l'objet de références spéciales à l'étude de Weber, *Die heiligen Schriften der Jaina.*

Notices.

Ce troisième rapport rend compte de visites faites par Peterson à Ahmadabab, dans le Râjputâna et à Cambay. Les manuscrits jainas qui ont paru dignes d'une notice particulière sont les suivants (p. 3-40) :

Gâthâsahasrî de Samayasundara. Cette collection contient un grand nombre de stances relatives à des événements jainas. Les plus intéressantes sont traduites et interprétées, et la notice tout entière doit être considérée comme une des plus importantes contributions à l'histoire du Jainisme.

Visaṃvâdaśataka, où le même auteur, Samayasundara, montre le désaccord qui existe parfois entre les traités canoniques.

Candraprabhâ, commentaire de Meghavijaya sur le *Śabdânuśâsana* de Hemacandra.

Pañcasûtra, avec commentaire, par Haribhadrasûri.

Dharmaparîkṣâ d'Amitagati, dont la généalogie spirituelle est indiquée.

Gâthâkośa de Municandrasûri, avec traduction de quelques-unes des stances.

Vicâraratnasaṃgraha de Jayasomasûri. Cet ouvrage renferme des listes chronologiques du plus haut intérêt et des commentaires sur divers ouvrages jainas.

Yamakastuti de Dharmaghoṣasûri.

Atmabodha de Jinalâbhasûri.

Kumâravihâraprašastikâvya de Vardhamânasûri, disciple de Hemacandra.

Kathâmahodadhi de Somacandra.

Kâvyaprakâšasaṃketa, commentaire de Mâṇikyacandrasûri sur le *Kâvyaprakâša*.

Dvyâšrayamahâkâvya de Hemacandra, avec commentaire par l'auteur lui-même.

Daršanasâra de Bhaṭṭâraka Devasena. La notice consacrée à cet ouvrage contient quelques renseignements relatifs à l'auteur et à ses autres écrits. En outre, les 15 premiers vers du *Daršanasâra* sont traduits.

Jayatihuyaṇastotra d'Abhayadevasûri, avec commentaire relatant dans quelles conditions cet hymne fut composé.

Pañjikâ, commentaire de Râjaśekharasûri sur la *Nyâyakandalî* de Śrîdhara. La généalogie spirituelle de Râjaśekharasûri est brièvement retracée d'après ce commentaire.

Grand commentaire *(bṛhadvṛtti)* de Sâdhuratna sur le *Yatijitakalpa*, avec notice sur l'origine de ce dernier ouvrage.

Upamitibhavaprapañcânâmasamuccaya de Vardhamânasûri.

Commentaire de Paramânanda, disciple d'un Abhayadevasûri, sur le *Karmavipâka* de Gargarṣi.

Dharmâbhyudayamahâkâvya ou *Saṃghapaticarita*, d'Udayaprabhasûri, avec notice sur la biographie de ce dernier.

Nandyadhyayanaṭikâ, ou commentaire sur le *Nandisûtra*, par Malayagiri.

Upadeśapada de Haribhadrasûri.

Dharmabindu du même Haribhadrasûri, avec le commentaire de Municandrasûri.

Commentaire de Siddhasenagaṇi sur le *Tattvârthasûtra* d'Umâsvâti.

Commentaire de Śîlâṅka sur l'*Âcârâṅgasûtra*.

Amamasvâmicaritra de Muniratnasûri, avec analyse de cet ouvrage.

Vivekamañjarî d'Âsaḍa, avec le commentaire de Bâlacandra.

Appendice I.

Liste de 158 manuscrits sur feuilles de palmier examinés à Cambay. Cette liste est la suite de celle qui constitue l'appendice I du premier *Report* de Peterson. Des extraits, parfois très étendus, de ces manuscrits sont reproduits. Les manuscrits jainas suivants sont ainsi l'objet de citations :

Pages	
2-5	*Upamitibhavaprapañcânâmasamuccaya* de Vardhamânasûri.
6-7	*Karmavipâka* de Gargarṣi, et les passages correspondants du commentaire de Paramânanda.
16-19	*Dharmâbhyudayamahâkâvya* d'Udayaprabhasûri.
35-37	*Nandyadhyayanaṭîkâ* de Malayagiri.
37-45	*Siddhajayantîcaritra* de Mânatuṅgasûri, et commentaire de Malayaprabhasûri.
46	*Upadeśapada* de Haribhadrasûri.
49-50	*Kammapayaḍi*, et commentaire de Malayagiri.
53-54	*Dharmabindu* de Haribhadrasûri, et commentaire de Municandrasûri.
60-62	Commentaire d'Abhayadevasûri sur la *Jñâtâdharmakathâ*.
64-66	*Pârśvanâthacaritra* de Devabhadragaṇi.
66-70	*Tilayasundarirayaṇavûḍakahâ* de Devendragaṇi.
74-77	*Yogaśâstra* de Hemacandra.
78-82	*Âkhyânamaṇikośa* de Nemicandrasûri, et commentaire d'Âmradevasûri.
83-86	Commentaire de Siddhasenagaṇi sur le *Tattvârthasûtra*.
86-89	Commentaire, appelé *Subodha*, de Nemicandra sur l'*Uttarâdhyayanasûtra*.
90-99	*Amamasvâmicaritra* de Muniratnasûri.
100-109	*Vivekamañjarî* d'Âsaḍa, et commentaire de Bâlacandra.
118-124	*Samarâdityacaritra* de Haribhadrasûri.
128-130	Commentaire de Yaśodevasûri sur le *Pâkṣikasûtra*.
131-134	*Pâṇḍavacaritra* de Devaprabhasûri.
134-142	*Kathâratnakośa* de Devabhadrasûri.
146-153	*Upamitibhavaprapañcâkathâ* de Siddharṣi.
155-157	*Bhavabhâvaṇâ* de Hemacandra.
157-164	*Pârśvanâthacaritra* de Mâṇikyacandra.
165-170	*Upadeśamâlâ* de Dharmadâsagaṇi, et commentaire de Ratnaprabhasûri.
174-176	*Śâlibhadracaritra* de Dharmakumârasâdhu.

Appendice II.

Extraits de 159 manuscrits, la plupart jainas. Les principaux sont :

Pages

245-247 *Jayatihuyaṇastotra* d'Abhayadevasûri.

255-260 *Rāyamallābhyudayamahākāvya* de Padmasundara.

272-276 *Nyāyakandali* de Śrîdhara, avec le commentaire, dit *Pañjikâ*, de Râjaśekharasûri.

277-279 Grand commentaire de Sâdhuratna sur le *Yatijitakalpa*.

280-281 *Naratattva* de Jinacandragaṇi, avec commentaires d'Abhayadevasûri et de Yaśodevasûri.

281-290 *Gāthāsahasri* de Samayasundara.

294-297 *Dharmaparīkṣâ* d'Amitagati.

297-302 *Gāthākośa* de Municandrasûri.

302-310 *Vicāraratnasaṃgraha* de Jayasomasûri.

316-320 *Kathāmahodadhi* de Somacandra (table des récits).

357-360 *Nalāyana* ou *Kuberapurāṇa* de Māṇikyasûri.

374-379 *Darśanasāra* de Bhaṭṭāraka Devasena.

Appendice III.

Liste des manuscrits acquis pour le compte du Gouvernement. Parmi ces manuscrits, 103 concernent des ouvrages digambaras, et 83 des ouvrages śvetâmbaras.

Recension : G. Bühler, *Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenlandes*, vol. I, p. 319-324.

122

P. Peterson. *A fourth Report of operations in search of sanskrit Mss. in the Bombay Circle, 1886-92* (Extra number of the Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. XVIII). — Bombay, 1894.

P. I-CXLII. Index d'auteurs.

Cet index est conçu suivant l'ordre alphabétique sanskrit. Chacun des auteurs mentionnés est l'objet d'une notice biographique et bibliographique plus ou moins étendue. La plupart des auteurs sont jainas.

Les notices les plus importantes sont consacrées à :

Abhayadeva	Jineśvara	Municandra
Umâsvâti	Devabhadra	Muniratna
Kuṇḍakuṇḍa	Devasûri	Merutuṅga
Jayacandra	Devendra	Ratnaśekhara
Jinacandra	Dhanapâla	Râjaśekhara
Jinapati	Dharmaghoṣa	Śântisûri
Jinaprabha	Padmadeva	Śîlâṅka
Jinabhadra	Bhadrabâhu	Saṅghatilaka
Jinalâbha	Bhadreśvara	Siddhasena
Jinavallabha	Malayagiri	Haribhadra
Jinasena	Mâṇikyacandra	Hemacandra
	Mânatuṅga	

P. 4-17. Notices.

Résumé de la légende jaina concernant Mallavâdyâcârya, d'après le *Prabandhacintâmaṇi*. Cet auteur a écrit un commentaire sur la *Nyâyabinduṭîkâ* du Bouddhiste Dharmottara.

Notice sur Siddharṣi, auteur de l'*Upamitabhavaprapañcâkathâ*.

Généalogie spirituelle de Hemacandra, d'après un manuscrit du *Mahâvîracaritra* de ce maître.

Généalogie spirituelle de Śricandrasûri, d'après son ouvrage, le *Munisuvratasvâmicaritra*.

Notice sur le *Dharmavidhi* de Śriprabhasûri, d'après le commentaire écrit sur cet ouvrage par Udayasiṃhâcârya, dont la généalogie spirituelle est rappelée.

Biographie de Devacandra, d'après un manuscrit de son *Sirinahacariya*.

Généalogie spirituelle de Guṇacandra, extraite du *Viracariya* de cet auteur.

Notice sur le *Kumârapâlapratibodhamahâkâvya* de Somaprabhâcârya, et généalogie spirituelle de l'auteur.

Liste de 55 manuscrits d'ouvrages pour la plupart jainas.

Notice sur Râmacandra, disciple de Hemacandra, à propos d'un manuscrit de son drame, le *Raghuvilâsa*.

Extraits.

Des extraits de manuscrits jainas sont donnés de la page 67 à la fin. Les extraits les plus étendus concernent les ouvrages suivants :

Aṣṭalakṣi ou *Artharatnâvali* de Samayasundara.
Jayantakâvya d'Abhayadeva.
Tirthakalpa de Jinaprabhasûri.
Padmacaritra de Vimalasûri.
Śatapadtsâroddhâra de Merutuṅgâcârya.
Upadeśaratnamâlâ de Sakalabhûṣaṇa.
Ârâdhanâkathâkośa de Brahmanemidatta.
Jambûsvâmicaritra de Jinadâsa.
Triṣaṣṭilakṣaṇamahâpurâṇa de Guṇabhadrâcârya.
Dharmaratnâkara de Jayasena.
Pâṇḍavapurâṇa de Śubhacandra.
Harivaṃśapurâṇa de Jinasena.

Liste de manuscrits.

P. 43-58. Liste de 337 manuscrits jainas.

Recension : G. Bühler, *Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenlandes*, vol. X, p. 328-333.

123

P. Peterson. *A fifth Report of operations in search of sanskrit Mss. in the Bombay Circle, 1892-95.* — Bombay, 1896.

P. i-lxxxvi. Index d'auteurs.

Les principaux auteurs jainas dont il est question dans ce nouvel index sont :

Akalaṅka	Trivikrama	Bâlacandra
Ajitaprabha	Dhaneśvara	Śântisûri
Udayasiṃha	Dharmaprabha	Śubhacandra
Kṣemakîrti	Naracandra	Sâdhusundara
Jinasena	Nemidatta	Somaprabha.

La généalogie spirituelle de presque tous ces maîtres est donnée.

Appendice I.

Extraits de manuscrits jainas sur feuilles de palmier conservés à Aṇahilvâḍ-Pâṭaṇ. Les extraits les plus étendus concernent les ouvrages suivants :

Mahâvîracaritra de Hemacandra.
Munisuvratasvâmîcaritra de Candrasûri.
Commentaire de Trivikrama sur le *Vṛttaratnâkara*.
Mahâvîracariya de Guṇacandragaṇi.
Kumârapâlapratibodha de Somaprabhâcârya.
Upadeśakandalî d'Âsaḍa, avec commentaire de Bâlacandra.
Śântinâthacaritra de Devacandra.
Risahadevacariya de Vardhamânasûri.
Dharmopadeśamâlâvṛtti de Vijayasiṃha.
Samarâdityacaritra de Haribhadrasûri.
Ṭîkâ de Kṣemakîrti sur le *Bṛhatkalpasûtra*.
Dharmavidhi de Śrîprabhasûri, avec commentaire d'Udayasiṃha.
Puhaicandacariya de Śântyâcârya.
Śântinâthacaritra d'Ajitaprabhasûri.
Upadeśamâlâvṛtti de Ratnaprabha.
Gurustuti de Dharmaprabhasûri.
Jîyakappacûṇṇi, avec commentaire, de Śrîcandrasûri.
Raghuvilâsa, drame de Râmacandra.

Appendice II.

Extraits de manuscrits sur papier conservés à Aṇahilvâḍ-Pâṭaṇ. Il n'y a guère à rappeler que les suivants :

Pages
156-160 *Dhâturatnâkara* de Sâdhusundara.
165-166 *Mûlaśuddhiprakaraṇa* de Pradyumnasûri, avec commentaire de Devendra.
170-171 *Jainadharmavasaṃstavana* de Bhâvaprabhasûri, avec commentaire de l'auteur.

Appendice III.

Extraits de manuscrits examinés pour le compte du Gouvernement. Les manuscrits jainas les plus dignes de remarque sont :

Pages
199-201 *Ânandsundara* de Sarvavijaya.
203-206 *Pârśvanâthacaritra* de Bhâvadevasûri.
208-215 *Śrîcandracaritra* de Śîlasiṃhagaṇi.
216-219 Commentaire de Laghusamantabhadra sur l'*Aṣṭasahasrî*.

Appendice IV.

P. 276-317. Liste de 383 manuscrits jainas.

Recension : G. Bühler, *Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenlandes*, vol. X, p. 328-333.

124

P. Peterson. *A sixth Report of operations in search of sanskrit Mss. in the Bombay Circle, 1895-98.* — Bombay, 1899.

P. I-XXV. Index d'auteurs.

Parmi les auteurs jainas, les notices les plus importantes sont consacrées à :

Guṇaratna	Devendra	Yaśovijaya
Guṇâkara	Bhâvadeva	Śilasiṃhagaṇi

Appendice I. Extraits de manuscrits.

Les ouvrages jainas dont sont donnés des extraits (p. 38-56) sont les suivants :

Aṣṭasahasrīcaraṇa de Yaśovijaya.
Âcârapradîpa de Ratnaśekhara.
Upamitibhavaprapañcâkathâsâroddhâra de Devendrasûri.
Naryabṛhatkṣetrasamâsa de Somatilaka, avec commentaire de Guṇaratnasûri.
Mahâpuruṣacaritra de Merutuṅga.
Yogacindu, avec commentaire, de Haribhadrasûri.
Rucitadaṇḍakastuti, avec commentaire, de Jineśvara.
Vijayacandracaritra de Candraprabhamahattara.
Viśeṣâvaśyakavṛtti de Hemacandra.
Sudarśanacarita de Devendragaṇi.
Bhagavatyârâdhanâ de Śivâcârya.
Ratnakaraṇḍaka de Samantabhadra.

Appendices II et III. Listes de manuscrits.

P. 111-134. Liste de 1895-98 : 150 manuscrits jainas.
P. 140-144. Liste de 1898-99 : 34 —

125

R.-G. Bhandarkar. *Report on the search for sanskrit manuscripts in the Bombay Presidency during the year 1882-83.* — Bombay, 1884.

P. 41-49. Notices.

Kalpamañjarî, commentaire de Sahajakîrti sur le *Kalpasûtra*.

Anekaśâstrasârasamuccaya, série de petits ouvrages dus à différents auteurs.

Vivekavilâsa de Jinadattasûri.

Ṣaḍdarśanasamuccaya.

Samayasâraprâbhṛta de Kuṇḍakuṇḍâcârya, le célèbre maître digambara.

Sûktimuktâvalî de Somaprabhâcârya.

Śabdabhûṣaṇa, traité de grammaire sous forme métrique, par Dânavijaya.

Dhâtupâṭha, avec commentaire, par Harṣakîrti, qui mentionne quelques-uns des plus éminents représentants de la secte Tapâ, à laquelle il appartenait.

Karpûramañjarî; la pièce est ici attribuée à Vâcanâcârya, disciple de Jinasâgara, mais elle ne diffère pas de l'œuvre de Râjaśekhara.

Bhojaprabandha de Merutuṅga.

Courte analyse d'une partie d'un commentaire de Sumatigaṇi sur le *Gaṇadharasârdhaśataka* de Jinadatta. Ce fragment retrace la vie de plusieurs pontifes jainas de la secte Kharatara, savoir : Vardhamâna, Jineśvara, Jinacandra, Abhayadeva, Jinavallabha et Jinadatta.

Notice sur un *Râmacaritra* en prose, par Devavijayagaṇi.

P. 86-91. Liste de 61 manuscrits jainas en sanskrit et prâkrit, et de 8 en dialectes modernes.

P. 155-161. La même liste reproduite en caractères devanâgaris.

P. 225-229. Extraits.

Sûktimuktâvalî de Somaprabhâcârya.
Śabdabhûṣaṇa de Dânavijaya.
Dhâtupâṭha de Harṣakîrti.

Subhâṣitaratnasaṃdoha d'Amitagati (à propos du *Bhojaprabandha* de Merutuṅga).

Deux passages du commentaire de Sumatigaṇi concernant le pontife jaina Jinavallabha.

Râmacaritra de Devavijayagaṇi.

Recension : G. Bühler, *Indian Antiquary*, vol. XIV, p. 62-64.

126

R.-G. Bhandarkar. *Report on the search for sanskrit manuscripts in the Bombay Presidency during the year 1883-84.* — Bombay, 1887.

De tous les *Reports* de R.-G. Bhandarkar, celui-ci est le plus riche en renseignements relatifs à la religion jaina. Entre autres, les pages 91-157 contiennent d'importantes notices sur les Digambaras comme sur les Śvetâmbaras. On en jugera par la courte analyse qui suit :

P. 1-15. Compte rendu d'une visite faite pendant le mois de décembre 1883 dans différentes bibliothèques jainas de Pâṭaṇ. Parmi les nombreux manuscrits examinés, il convient de citer :

a. Une gurvâvali comprenant 20 gâthâs avec commentaire. La liste commence avec Sudharmasvâmin et se termine avec Hiravijayasûri, qui serait mort en Saṃvat 1622.

b. Une paṭṭâvali contenant la liste chronologique des grands prêtres d'une secte des Śvetâmbaras, probablement la secte Vaṭa, avec mention des événements les plus importants survenus à l'époque où vécurent ces pontifes.

P. 16-22. Compte rendu d'une autre visite faite à Ahmadabad, également dans plusieurs bibliothèques jainas.

A signaler entre autres manuscrits celui d'une anthologie prâkrite, intitulée *Vajjâlaggâ*, et due à un Śvetâmbara du nom de Jayavallabha.

Notices.

P. 91-126. Littérature digambara.

1. Analyse du *Pravacanasâra* de Kuṇḍakuṇḍâcârya. Cet ouvrage, écrit en gâthâs prâkrites, contient un exposé de la doctrine jaina par un des plus considérables d'entre les maîtres digambaras.

2. Notice sur le *Niyamasâra* du même Kuṇḍakuṇḍâcârya.

3. Brève analyse du *Dharmâmṛta;* résumé de la vie de l'auteur, Âśâdhara, et liste de ses œuvres.

4. Analyse du *Tattvârthasâradîpaka* de Sakalakîrti, qui vécut vers Saṃvat 1520. Cet ouvrage contient l'énumération des traités qui constituent le canon des Digambaras.

5. Analyse de la *Kârtikeyânupreksâ* de Kârtikeyasvâmin, avec le commentaire de Śubhacandra.

6. Notice sur le *Praśnottaropâsakâcâra* de Sakalakîrti.

7. Notice sur deux traités concernant le rituel : la *Jinasaṃhitâ* et le *Jainendrayajñavidhi.*

8. Notice sur Raviṣeṇa et l'un de ses ouvrages, le *Padmapurâṇa.*

9. Courte analyse de l'*Âdipurâṇa* de Jinasena. L'introduction de cet ouvrage rappelle les noms de plusieurs auteurs jainas.

10. Copieuse analyse, avec identifications historiques, d'une praśasti qui termine l'*Uttarapurâṇa,* composé par Guṇabhadra, disciple de Jinasena.

11. Notice sur le *Śântinâthacaritra* de Sakalakîrti.

12. Notice sur le *Pârśvanâthacaritra* du même Sakalakîrti.

13. Brève notice sur le *Harivaṃśapurâṇa* de Jinadâsa.

14. Quelques indications sur le *Śrîpâlacaritra* de Nemidatta, et sur le *Jîvaṃdharasvâmicaritra* de Śubhacandra.

15. Notice sur le *Subhaumacaritra* de Ratnacandra, et particulièrement sur la liste chronologique qui termine cet ouvrage. — A ce propos, R.-G. Bhandarkar indique en quelques pages (p. 124-126) la succession des plus anciens prêtres jainas. Ce passage constitue une précieuse contribution à la chronologie jaina.

P. 126-157. Littérature śvetâmbara.

1. Notice sur une praśasti de la secte Kharatara. Cette praśasti se trouve à la fin d'un commentaire de Vallabhagaṇi sur l'*Abhidhânacintâmaṇi* de Hemacandra.

2. Quelques indications sur l'*Aṣṭalakṣyârthî* de Samayasundaragaṇi.

3. Analyse d'une sthavirâvali qui sert d'introduction à l'*Âvaśyakaniryuktyavacûrṇi,* dont la niryukti est due à Bhadrabâhu,

4. Notice sur Śântyâcârya, à propos de son commentaire sur l'*Uttarâdhyayanasûtra*.

5. Notice sur Devendragaṇi et son commentaire sur l'*Uttarâdhyayanasûtra*.

6. Résumé d'une paṭṭâvali de la secte Añcalika, qui termine l'*Upadeśacintâmaṇi* de Jayaśekharasûri.

7. Analyse très étendue du *Ṛṣimaṇḍalaprakaraṇa* de Dharmaghoṣagaṇi.

8. Indications historiques d'après une sthavirâvali contenue dans un commentaire de Samayasundara sur le *Kalpasûtra*.

9. Notice sur Brahmamuni, commentateur de la *Jambûdvipaprajñapti*.

10. Notice sur Guṇavinaya, commentateur de la *Damayanticampû*.

11. Quelques données historiques d'après un commentaire de Mânavijayagaṇi sur son propre ouvrage, le *Dharmasaṃgraha*.

12. Énumération des cinq sortes de śramaṇas, distinguées par Malayagiri dans son commentaire sur le *Nandisûtra*.

13. Analyse détaillée de la *Pravacanaparîkṣâ*, dans laquelle l'auteur, Dharmasâgara, qui appartint à la secte Tapâ, donne de longs renseignements sur dix sectes hétérodoxes. A signaler en particulier trois paṭṭâvalîs (p. 150, 151 et 154).

14. Notice sur Munisundara auteur de la *Mitracatuṣkakathâ*.

15. Notice sur Râjahaṃsa, auteur d'un commentaire sur le *Vâgbhaṭâlaṃkâra*.

16. Analyse sommaire du *Vivekavilâsa* de Jinadatta, avec notice sur ce dernier.

17. Résumé d'une liste chronologique qui termine un commentaire de Ratnaśekhara sur le *Śrâvakapratikramaṇasûtra*.

P. 276-282. Liste de 72 manuscrits jainas dont les principaux ont précisément fait l'objet des notices précédentes. Cette collection comprend :

37 ouvrages śvetâmbaras;
28 — digambaras;
7 — en dialectes modernes.

P. 311-466. Extraits.

Court extrait de la gurvâvalî examinée à Pâṭaṇ.

Texte de la paṭṭâvalî trouvée également à Pâṭaṇ.

Vajjâlaggâ, anthologie prâkrite de Jayavallabha.

Pravacanasâra de Kuṇḍakuṇḍâcârya.

Dharmâmṛta d'Âśâdhara.

Tattvârthasâradîpaka de Sakalakîrti.

Texte du chapitre XII de la *Kârtikeyânuprekṣâ*.

Texte intégral du *Tattvârthâdhigama* d'Umâsvâti.

Texte du premier livre du *Padmapûraṇa* de Raviṣeṇa.

Extrait du premier chant de l'*Âdipurâṇa* de Jinasena.

Uttarapûraṇa de Guṇabhadra.

Śântinâthacaritra de Sakalakîrti.

Pârśvanâthacaritra de Sakalakîrti.

Harivaṃśapûraṇa de Jinadâsa.

Śrîpâlacaritra de Nemidatta.

Jîvaṃdharasvâmicaritra de Śubhacandra.

Texte de la liste chronologique qui termine le *Subhaumacaritra* de Ratnacandra.

Commentaire de Vallabhagaṇi sur l'*Abhidhânacintâmaṇi* de Hemacandra.

Commentaire de Śântyâcârya sur l'*Uttarâdhyayanasûtra*.

Commentaire de Devendragaṇi sur le même sûtra.

Upadeśacintâmaṇi de Jayaśekhara.

Ṛṣimaṇḍalaprakaraṇa de Dharmaghoṣa.

Commentaire de Samayasundara sur le *Kalpasûtra*.

Commentaire de Vinayarâma sur le *Kirâtârjunîya*.

Commentaire de Brahmamuni sur la *Jambûdvîpaprajñapti*.

Tarkaphakkikâ de Kṣamâkalyâṇa.

Commentaire de Guṇavinaya sur la *Damayantîcampû*.

Texte de la praśasti qui termine le *Dharmasaṃgraha* de Mânavijayagaṇi.

Pravacanaparîkṣâ de Dharmasâgara.

Mitracatuṣkakathâ de Munisundara.

Vivekavilâsa de Jinadatta.

Commentaire de Ratnaśekhara sur le *Śrâvakapratikramaṇasûtra*.

Recension : G. Bühler, *Indian Antiquary*, vol. XVIII, p. 184-192.

127

R.-G. Bhandarkar. *Report on the search for sanskrit manuscripts in the Bombay Presidency during the years 1884-85, 1885-86 and 1886-87.* — Bombay, 1894.

Pages

13-19 Analyse détaillée et traduction de quelques passages d'un ouvrage jusque-là inconnu, la *Dharmaparîkṣâ* d'Amitagati, qui appartenait à l'ordre des Digambaras.

19 Généalogie spirituelle d'Amitagati.

19-20 Notice chronologique sur Dhanañjaya, l'auteur du *Dvisandhânakâvya*, dont le titre exact serait *Râghava-pâṇḍavîya*.

101-109 Liste de 126 manuscrits d'ouvrages digambaras, dont :

64 concernent le dharma;
39 — les légendes;
23 — les śâstras, poèmes, etc.

110-127 Liste de 244 manuscrits d'ouvrages śvetâmbaras :

95 ont rapport au dharma;
80 — à l'histoire et aux légendes;
69 — aux śâstras, poèmes, etc.

134-138 Extraits de la *Dharmaparîkṣâ*, contenant la généalogie spirituelle de l'auteur, Amitagati.

138 Citation de deux ślokas concernant Dhanañjaya.

128

R.-G. Bhandarkar. *Report on the search for sanskrit manuscripts in the Bombay Presidency during the years 1887-88, 1888-89, 1889-90 and 1890-91.* — Bombay, 1897.

Pages

73-81 Liste de 79 manuscrits d'ouvrages digambaras, dont :

53 relatifs au dharma;
13 — aux légendes;
13 — aux śâstras.

Pages

81-110 Liste de 369 manuscrits d'ouvrages śvetâmbaras :

223 ont rapport au dharma;
60 — aux légendes;
86 — aux śâstras, poèmes, etc.

112-114 Liste de manuscrits jainas en dialectes modernes :

3 sont des œuvres digambaras;
28 — śvetâmbaras.

129

A.-V. Kâthâvaṭe. *Report on the search for sanskrit manuscripts in the Bombay Presidency during the years 1891-92, 1892-93, 1893-94 and 1894-95.* — Bombay, 1901.

P. 20-21. Notices.

Cinq recueils manuscrits de légendes diverses, *Kathâsaṃgraha.* Parmi ces légendes, il faut signaler celle de Bharata et Bâhubala et celle de Nala et Devadantî *(sic).*

Samayasundara et l'un de ses ouvrages, l'*Artharatnâvalî.*

Tapoṭamatakuṭṭana, où l'auteur, Jinaprabhasûri, divise les Jains hétérodoxes en trois catégories : Tapoṭa, Mudgala et Śâkinî.

Doijavadanacapeṭâ, ouvrage polémique contre la religion brâhmanique.

Nâmamâlâśeṣa, supplément à l'*Abhidhânacintâmaṇi* de Hemacandra.

Pages

67-77 Liste de 182 manuscrits d'ouvrages digambaras, dont :

91 concernent le dharma et le stotra;
43 — la littérature légendaire;
44 — les śâstras, poèmes, etc.;
4 — la grammaire.

78-91 Liste de 207 manuscrits d'ouvrages śvetâmbaras, savoir :

92 relatifs au dharma et au stotra;
30 — à la littérature légendaire;
— aux śâstras, poèmes, etc.

98-103 Liste de 128 manuscrits en dialectes modernes, dont :

20 d'ouvrages digambaras;
108 — śvetâmbaras.

P. 117-121. Extraits.

Commentaire de Jayaśekhara sur l'*Upadeśacintâmaṇi*.
Artharatnâvali de Samayasundara.
Tapoṭamatakuṭṭana de Jinaprabhasûri.
Dvijavadanacapeṭâ.

130

E. Leumann. *Liste von transcribirten Abschriften und Auszügen vorwiegend aus der Jaina-Literatur* (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, vol. XLV, p. 454-464: vol. XLVII, p. 308-315). — Leipzig, 1891 et 1893.

Ce catalogue de copies et d'extraits manuscrits, constituant la collection privée de M. E. Leumann, comprend 128 numéros.

Sur ce total, 106 concernent la littérature jaina.

Un premier groupe (1-68) a rapport principalement aux traités canoniques : textes, commentaires, gloses, etc.

Une seconde série (91 et suivants) comporte des ouvrages de toutes sortes, qui sont classés par ordre alphabétique des titres.

131

Th. Aufrecht. *Florentine Sanskrit Manuscripts examined.* — Leipzig, 1892.

Manuscrits jainas.

N°s	
71	Commentaire (avacûri) sur le chant I du *Naiṣadhîyacarita*.
174-180	Différents traités grammaticaux et lexicographiques de Hemacandra, avec commentaires.
183	*Sâraścataprakriyâdîpikâ* de Candrakîrti, chef de la secte Tapâ à Nâgpur; citation de la fin de ce commentaire où se trouvent des indications sur l'école de Candrakîrti.
189	*Vâkyaprakâśa*, traité de syntaxe, par Udayadharma, disciple de Ratnasiṃhasûri.
190-195	Différents traités lexicographiques de Hemacandra. Le n° 194 contient un commentaire, appelé *Nâmasâroddhâra*, composé sur l'*Abhidhânacintâmaṇi* par Vallabhagaṇi, disciple de Jñânavimala.

N°°

205-206 Commentaire sur l'*Alaṃkâraśâstra* de Vâgbhaṭa.
285 *Janmapattrîpaddhati* par Mahimodaya.
300-303 *Nâracandra*, traité astrologique, par Naracandra.
503 *Kalpasûtra*.

132

F.-L. Pullè. *The Florentine Jaina Manuscripts* (Transactions of the Ninth international Congress of Orientalists, vol. I, p. 215-218). — London, 1893.

Remarques préliminaires de M. E. Leumann, qui signale en particulier le manuscrit du *Piṇḍaniryuktisûtra* et celui d'une *Niśîthacûrṇi*.

Liste de 65 manuscrits de traités canoniques, savoir :

Aṅgas.....	20 mss.	Chedasûtras.....	9 mss.
Upâṅgas.....	7 —	*Nandîsûtra*.....	1 —
Prakîrṇakas.....	14 —	Mûlasûtras.....	14 —

133

Alphabetical Index of Manuscripts in the Government oriental mss. Library, Madras. — Madras, 1893.

Voici la liste des manuscrits jainas indiqués dans ce catalogue :

Manuscrits sanskrits.

Titres	Auteurs
Âtmânuśâsana.	Guṇabhadrasvâmin.
Upâsakâcâra.	
Karmaprakṛti.	
Kṣattracûḍâmaṇi.	Vâdîbhasiṃhasûri.
Gomaṭhasâra.	
Candraprabhajinagadyamâlikâ.	
Jinasaṃhitâ.	
Jinastuti.	
Jinendrâlayaviṣaya.	
Jainadevatâpûjâvidhi.	
Jainadevatâstotra.	
Jainapûjâvidhâna.	
Jainapûjâhoma.	
Jainamatasârasaṅgraha.	
Jainastotra.	

Titres	Auteurs
Tattvârthasûtravṛtti.	Bhâskaranandin.
Dravyasaṅgraha.	Nemicandra.
Dravyasaṅgrahasûtravṛtti.	
Dharmaśarmâbhyudaya.	Haricandra.
Nâgakumâracaritra.	Malliṣeṇa.
Nîtikâvyâmṛta.	
Neminirvâṇakâvya.	Vâgbhaṭa.
Nyâyamaṇidîpikâ (Prameyaratnamâlâvyâkhyâ).	
Pañcaparameṣṭhîsvarûpanirûpaṇa.	
Parîkṣâmukhalaghuvṛtti.	Anantavîryaya.
Prameyakaṇṭhikâ.	Śântivarṇin.
Prameyaratnamâlâ.	Hîrapa.
Ratnakaraṇḍa.	Samantabhadrasvâmin.
Ratnakaraṇḍaṭîkâ.	
Saptabhaṅgîtaraṅgiṇî.	
Sindûraprakarasubhâṣitakośa.	

Manuscrits tamouls.

Kaumudikathei.
Jainamatavisaya.
Tirunûrrantâdi (avec commentaire).
Pañcamârgotpatti.
Pûrvakarmam-aparakarmam.
Yatidarmam-śirâvakadarmam.
Śadurvimśatipurâṇa.
Śindâmaṇi (avec commentaire de Naccinârkkiniyar).

Plus une série de documents historiques. Cf. *Alphabetical Index of Tamil Records*, en particulier, p. 24.

Manuscrits canaras.

Añjanâcaritre.	Mâyaṇa.
Anantanakathe.	
Aparâjiteśvaraśataka.	Brahmayya.
Id.	Haṃsarâja.
Abhiṣekhasandhi.	Bhadraprabha.
Aṣṭavarṇatilaka.	Surapuraderiappa.
Ârogaṇeyasandhi.	Bhadraprabha.
Karmanirjara.	
Karmaharâṣṭamiyanômpi.	
Kalpakujadanômpi.	

Titres	Auteurs
Kâmanakathe.	Kalyâṇakîrti.
Gaṇitaśâstra.	
Gurudattaracaritre.	Uttuṅgakavi.
Gomaṭheśvaracaritre.	Candraṇṇa.
Candradarśananômpi.	
Jinakathe.	Ravikîrtirâya.
Jinadattarâyacaritre.	Padmanâbha.
Jinamunitanayaśataka.	
Jinavacanâmṛtaśaradhi.	
Jinasiddhâgama.	Akalaṅkadevaśiṣya.
Jinâgama.	Bhadraprabha.
Jivandharanacaritre.	Sarvajñabhâskara.
Jivahitârtha.	Cidambarapuruṣa.
Jainakadamba.	
Jainagaṇita.	
Jainabirudâvali.	
Jainarabastiyadhavaḷadahâḍu.	Akalaṅkadevaśiṣya.
Jainavarṇâśrama.	Akalaṅka.
Tîrtheśapûjâsandhi.	Bhadraprabha.
Tripuradahanasâṅgatya.	Râjakavi.
Trilokaśataka.	Râjahaṃsa.
Triṣaṣṭilakṣaṇapurâṇa.	Câmuṇḍarâya.
Trailokyarakṣâmaṇiśataka.	
Dvâdaśânuprekṣe.	Arhatparameśvara.
Dharmaparîkṣe.	Vṛttavilâsa.
Dharmâmṛtapurâṇa.	Nayasenadeva.
Navanidhibhaṇḍâradanômpi.	
Nâgakumâranakathe.	Bâhubali.
Nâgakumâranacaritre.	Râjahaṃsa.
Nâgakumârapañcamiyanômpi.	Bâhubali.
Nâgarapañcami.	
Nemicandracaritre (Jaina Bhârata).	Maṅgarasa.
Padmâvatiyacaritre.	Padmanâbha.
Pâlanasandhi.	Bhadraprabha.
Puṣpadantapurâṇa.	Guṇavarman.
Pûjyapâdacaritre.	Devayya.
Prabhañjanacarite.	
Bijjaḷacaritre.	Dharaṇîndra.
Bharateśvaracaritre.	Kâladhara.
Id.	Nirañjanasiddha.
Bharateśvaravaibhava.	
Bhavyânandanômpi.	

Titres	Auteurs
Migeyanômpi.	
Ratnâkaragâṅgaḷapadajâti.	
Rayaṇasârasûtravṛtti.	
Lokasvarûpa.	Candrakîrti.
Varâṅganṛpacarita.	Dharaṇipaṇḍita.
Vardhamânabhaṭṭârakapurâṇa.	Câmuṇḍarâya.
Vijayakumâriyacaritre.	
Śânttîścarapurâṇa.	Kamalabhava (fils de Mâghanandin).
Śivarâtriyakathe.	
Śrutaskandanômpi.	
Sanatkumârakathe.	Bommarasa.
Saptajyotiyakathe.	
Samyaktattvakaumudî.	Maṅgarasa.
Siddharanômpi.	

MANUSCRIT MARÂTHI.

Âdipurâṇa.	Malûcandra.

134

SESHAGIRI SASTRI. *Report on a search for sanskrit and tamil Manuscripts for the year 1893-94.* — Madras, 1899.

P. 83. Notice sur la *Śṛṅgâramañjarî*, court traité de poétique composé par Ajitasenadevayatîśvara, qui vécut dans la seconde moitié du xe siècle A. D.

P. 104-111. Longue notice sur le *Tolkâppiyam*, traité de grammaire en tamoul, et sur le commentaire de Nacciñârkkiñiyar. Ce dernier est généralement considéré comme un Sivaïte; mais il fut plutôt Jain ou Bouddhiste. Des renseignements sur sa vie et ses œuvres sont contenus dans cette notice.

P. 129-131. Notice sur le *Paṛamoṛi*, poème moral en tamoul, de Muṉṉuṟai Araiyaṉ, qui semble avoir professé la foi jaina. Des extraits de cet ouvrage sont donnés en note.

P. 231-234. Extraits de la *Śṛṅgâramañjarî*.

P. 263-292. Extraits très étendus du commentaire de Nacciñârkkiñiyar sur le *Tolkâppiyam*.

135

SESHAGIRI SASTRI. *Report on a search for sanskrit and tamil Manuscripts for the year 1896-97.* — Madras, 1898.

P. 34-35. Notice sur le *Yâpparuṅgalakkârigei,* traité de prosodie en tamoul, composé par Amṛtasâgara, et commenté par Guṇasâgara. La liste des auteurs et des ouvrages cités par le commentateur est rappelée.

P. 49. Notice sur l'*Aṟaneṟiccâra,* poème tamoul de Muñaippâḍiyâr, qui devait professer la foi jaina, étant données les références aux dogmes jainas contenues dans l'ouvrage.

P. 182-189. Extraits du *Yâpparuṅgalakkârigei.*

P. 241-242. Courts extraits de l'*Aṟaneṟiccâra.*

136

F.-L. PULLÈ. *Catalogo dei Manoscritti g'ianici della Biblioteca nazionale centrale di Firenze.* — Firenze, 1894.

Chaque article comprend trois parties :

1° Une notice descriptive du manuscrit étudié;

2° Une bibliographie relative à l'ouvrage et divisée en trois sections :

a. Éditions; *b.* Traductions; *c.* Travaux critiques.

3° Une analyse détaillée de l'ouvrage.

Le seul (?) fascicule publié traite des trois manuscrits suivants :

1. *Âyâraṃgasutta (Âcârâṅgasûtra).*
2. *Âcârâṅgâcacûri* (manuscrit incomplet) par Mâṇikyamandiramuni, disciple d'Udayacandragaṇi.
3. *Sûyagaḍaṃgasutta (Sûtrakṛtâṅgasûtra).*

137

F.-L. PULLÈ. *Les manuscrits de l'Extra-Siddhânta (G'ainas) de la Bibliothèque nationale centrale de Florence* (Actes du Xe Congrès international des Orientalistes, IIe Partie, Section I, p. 17-24). — Leide, 1895.

Cette collection comprend 176 manuscrits qui se répartissent de la façon suivante :

Dogmatique et règle religieuse	60 mss.
Stava et stotra	24 —
Histoire et légendes	33 —
Contes et nouvelles	46 —
Œuvres de Hemacandra	7 —
Poésie lyrique et dramatique	6 —

138

E. Leumann. *A List of the Strassburg Collection of Digambara Manuscripts* (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, vol. XI, p. 297-312). — Wien, 1897.

Importante collection de manuscrits, parmi lesquels ceux des ouvrages suivants :

Akalaṅkastotra par Akalaṅka.
Aṣṭaprâbhṛta de Kuṇḍakuṇḍa.
Aṣṭasahasri ou *Âptamîmâṃsâlaṃkâra* par Vidyânanda.
Âdipurâṇa de Jinasena et Guṇabhadra.
Âptapartkṣâ par Vidyânanda.
Âptamîmâṃsâ ou *Devâgamastotra* par Samantabhadra.
Upasargaharastotra de Bhadrabâhu.
Candraprabhacaritra par Vîranandin.
Jñânasûryodaya, drame de Vâdicandra.
Jñânârṇava par Śubhacandra.
Tattvârthasûtra d'Umâsvâti.
Trilokasâra par Abhayanandin (?).
Dravyasaṃgraha par Nemicandra.
Dharmapartkṣâ d'Amitagati.
Dharmaśarmâbhyudaya par Haricandra.
Niyamasâra de Kuṇḍakuṇḍa.
Padmapurâṇa de Raviṣeṇa.
Pâṇḍavapurâṇa (*Mahâbhârata* jaina) par Śubhacandra.
Pârśvâbhyudaya, imitation du *Meghadûta,* par Jinasena.
Pravacanasâra de Kuṇḍakuṇḍa.
Praśamarati d'Umâsvâti.
Bṛhaddharivaṃśapurâṇa de Jinasena.
Bhadrabâhucaritra par Ratnanandin.
Mûlâcâra par Vaṭṭakera.
Yaśastilaka par Somadeva.

Vardhamânapurâṇa par Sakalakîrti.
Samayaprâbhṛta de Kuṇḍakuṇḍa.
Subhâṣitaratnasaṃdoha d'Amitagati.
Haricaṃśapurâṇa par Sakalakîrti et Jinadâsa.

139

Catalogue of sanskrit manuscripts in the Sanskrit College Library, Benares. — Allahabad, [1889].

P. 458-459. Liste de 11 manuscrits jainas, parmi lesquels deux copies du *Kalpasûtra* et un commentaire sur la *Sûryaprajñapti.*

140

List of sanskrit, jaina and hindi manuscripts purchased by order of Government and deposited in the Sanskrit College, Benares, during 1897, 1898, 1899, 1900 and 1901. — Allahabad, 1902.

P. 37-38 de l'Introduction. Liste alphabétique des manuscrits jainas dont il est question dans l'ouvrage.

P. 110-119. Liste de 46 manuscrits jainas recueillis pendant l'année 1898.

P. 166-167. Listes de 16 manuscrits jainas recueillis pendant l'année 1899.

141

List of sanskrit, jaina and hindi manuscripts deposited in the Sanskrit College, Benares, during 1902. — Allahabad, 1904.

P. 17. Mention d'un seul manuscrit jaina, la *Kulakavṛtti* de Devavijayagaṇi.

142

Syamsundar Das. *Annual Report on the search for hindi manuscripts for the year 1900.* — Allahabad, 1903.

Chacun des manuscrits mentionnés dans ce catalogue est l'objet d'une notice succincte accompagnée du début et de la fin du texte original. Il convient de signaler les manuscrits jainas suivants ;

N°

91 *Srtstlarâsa*, histoire de Stla, fils de Neminâtha, par Vijayadeva.

94 *Srtsatarabhedapûjâ*, traité sur les dix-sept façons d'honorer Jina Deva, par Guṇasâgara.

95 *Pṛthictcandraguṇasâgaragtta*, sans nom d'auteur.

97 *Bhagavatîgîta*, hymne en l'honneur de la déesse Sarasvatî, selon la foi jaina, par Vidyâkamalla.

101 *Ektbhâvabhâṣâ*, court traité sur le Jainisme, par Dyânatei.

102 *Bhûpâlacaubtsî*, traduction en vers hindis, par Bhûdharamalla, d'un ouvrage sanskrit de Bhûpâla sur le Jainisme.

103 *Viṣâpahârabhâṣâ*, traduction hindie d'un stotra jaina intitulé *Viṣâpahâra*.

104 *Kalyâṇamandirabhâṣâ*, traduction hindie du stotra de Siddhasena Divâkara.

105 *Sâdhubandanâ*, ou description des 28 vertus des sâdhus, selon la doctrine jaina, par le poète Banârasî, qui vivait à Agra sous le règne de Shahajahân (1628-58 A.D.).

106 *Mokṣamârgapaiḍî*, c'est-à-dire la méthode d'arriver à la délivrance suivant la religion jaina, par le même Banârasî.

107 *Karmabatîsî*, traitant de l'âme et du karman selon le Jainisme; sans nom d'auteur.

110 *Dharmadattacaritra* par Dayâsâgarasûri.

113 *Puṣpâñjalîpûjâjapmâlâ*, indiquant les cinq méthodes d'adoration selon les Jains.

114 *Âdityakathâbaḍî*, dont l'auteur est probablement le poète Govri.

116 *Sambodhipañcâśikâ*, traduite en hindi par Bihârîdâsa.

118 *Yogîndrasârabhâṣâ*, ou méthode pour échapper à la transmigration, par Buddhajana.

119 *Svadraṣṭataraṅgiṇî*, ouvrage anonyme sur le Jainisme, et traitant de la façon d'écrire des livres saints.

120 *Prabodhacintâmaṇi* par Dharmamandiragaṇi.

122 *Dharmaparîkṣâ*, ou histoire de Jina Deva, par Manohar Khandelvâl.

123 *Haṇuvantamoṣyagâmîkathâ* par Brahmarâî.

132 *Samayasâraṇâṭîka*, description des sept éléments, par le poète Banârasî.

133 *Cetanâkarmacaritra*, ou combat entre l'âme et les passions, par Bhagotidâsa.

134 *Âtmânuśâsana* de Guṇabhadra, traduit en vers hindis par Todaramalla.

143

SYAMSUNDAR DAS. *Annual Report on the search for hindi manuscripts for the year 1901.* — Allahabad, 1904.

Ce catalogue, conçu de la même façon que le précédent, ne signale qu'un seul manuscrit jaina :

N° 109. *Jinarasa,* traité sur les principes du Jainisme, composé en Saṃvat 1779 par Benîrâma, disciple de Dayârâma.

144

Th. Aufrecht. *Katalog der Sanskrit-Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig.* — Leipzig, 1901.

Manuscrits jainas.

N°	
416	*Meghadûta,* avec commentaire jaina de Kanakakîrtigaṇi, disciple de Jayamandira. Un spécimen de ce commentaire est donné.
780-781	*Liṅgânuśâsana* de Hemacandra.
782	*Vâkyaprakâśa,* syntaxe du verbe avec exemples en sanskrit et en prâkrit jaina; 129 sûtras; composé en 1451 par Udayadharma, disciple de Ratnasiṃhasûri.
798-802	*Abhidhânacintâmaṇi* de Hemacandra.
815	Commentaire sur le *Śrutabodha* par le Jain Haṃsarâja, disciple de Jîmûtanâda.
822-823	*Vâgbhaṭâlaṃkâra.*
824	Commentaire sur le *Vâgbhaṭâlaṃkâra;* ce commentaire est extrait de celui de Siṃhadevagaṇi.
1100	*Janmapattrîlekhanaprakâra,* traité d'astrologie relatif à la naissance, par un Jain anonyme.
1101	*Janmapattrikâpaddhati,* traité analogue au précédent, par un Jain également anonyme.
1186 (5)	*Yogacintâmaṇi,* traité médical par Harṣakîrti du Tapâ gaccha.
1188-1189	Le même ouvrage avec glose en guzerati.

145

Th. Aufrecht. *Catalogus catalogorum. An alphabetical Register of sanskrit Works and Authors.* — Leipzig, 1891-1903.

Le grand ouvrage de M. Aufrecht est surtout consacré à la littérature sanskrite proprement dite. Toutefois il indique un certain nombre d'auteurs et d'ouvrages jainas. Les noms des uns et les titres des autres sont rappelés dans le tableau qui suit.

Part I (1891).

Pages	Colonne	Noms d'auteurs	Titres d'ouvrages
6	1	Ajitasena.	
23	2	Abhayacandra.	
23	2	Abhayanandin.	
28	1	Amitagati.	
62	1	Ugrâditya.	
65	2	Udayaprabhadeva.	
182	1	Candrasena.	
198	2	Jambûkavi.	
213	1		*Jyotiṣasârasaṃgraha.*
262	1	Devendrasûri.	
266	2	Dhanañjaya.	
270	1		*Dharmaśarmâbhyudaya* par Puṣpasena.
284	2		*Nâḍîparîkṣâ.*
321	2	Padmanandin.	
325	2		*Paramâtmaprakâśa*(?).
338	1		*Piśâcakâlacakrayuddhacarṇana* (?) par Nâthamalla.
433	2	Malayagiri.	
445	1	Mahendrasûri.	
447	1	Mâṇikyacandra.	
464	2		*Mûtraparîkṣâ.*
466	2	Meghavijaya.	
467	1	Merutuṅga.	
468	1		*Maithilinâṭaka.*
491	2	Ratnaśekhara.	
502	2	Râjaśekhara.	
512	1	Râmacandra.	
553	2	Vardhamânasûri.	
558	1		*Vâkyamañjarî.*
559	1	Vâgbhaṭa.	
562	2	Vâdicandrasûri.	
563	1	Vâdîbhasiṃha.	
569	2		*Vikramâdityacaritra* (deux ouvrages de ce nom sont jainas).
576	2	Vinayavijaya.	
594	1	Vîrâcârya.	
638	2		*Śâkaṭâyanavyâkaraṇa.*

Pages	Colonne	Noms d'auteurs	Titres d'ouvrages
—	—	—	—
679	2		*Ṣaḍdarśanasamuccaya.*
680	1		*Ṣaṣṭisáṃvatsarî* par Durgadeva.
696	2	Samantabhadra.	
704	2	Sahajakîrti.	
705	2	Sâgaracandra.	
707	2	Sâdhukîrti.	
715	1	Sâreśvarapaṇḍita.	
716	2	Siṃhatilaka.	
728	1		*Subháṣitamuktávalî* d'Amitagati.
735	1	Somatilakasûri.	
736	1	Somaprabha.	
758	2	Haribhadrasûri.	
765	1	Hastimallasena.	
768	1	Hemacandra.	
771	2		*Adhyátmavidyopaniṣad.*
772	2		*Nyâyadîpiká* par Abhinavadharmabhûṣaṇa.

Part II (1896).

13	1	Udayadharma.	
28	2		*Gaṇitasárasaṃgraha.* commentaire sur des sûtras attribués à Mahâvîra.
40	2		*Janmapattrîpaddhati* par Mahimodaya.
66	2		*Nemidûta,* poème imité du *Meghadûta,* par Vikrama, fils de Sâṅgaṇa.
68	1		*Nyâyatâtparyadîpiká,* commentaire de Jayasiṃha sur le *Nyâyasâra.*
102	2	Mahimodaya.	
132	1	Vâgbhaṭa, fils de Soma et auteur du	*Vâgbhaṭâlaṃkâra.*
134	2	Vikrama, fils de Sâṅgaṇa.	

Pages	Colonne	Noms d'auteurs	Titres d'ouvrages
158	1		*Śṛṅgâracairâgyataraṅgiṇî* de Somaprabhâcârya.
162	1		*Ṣaḍdarśanasaṃkṣepa.*
162	1		*Ṣaḍdarśanasamuccaya.*
168	2	Sahajakîrti.	
184	2	Hemacandra.	

PART III (1903).

2	1	Ajitasena.	
52	1		*Trilokasâra* par Nemicandra.
56	1	Dîkṣitadevadatta.	
90	1		*Bhojacaritra.*
157	1	Haribhadrasûri.	
158	2	Hemacandra.	
159	2		Citation des deux premiers vers du *Bhojacaritra.*

146

J. EGGELING and E. WINDISCH. *Catalogue of the sanskrit Manuscripts in the Library of the India Office.* Parts I-VII. — London, 1887-1904.

PART II (1889).

N°	
811-812	*Śabdânuśâsana* de Hemacandra, avec le commentaire de l'auteur *(Laghuvṛtti).*
813-814	*Liṅgânuśâsana* de Hemacandra, avec avacûri.
942-944	Grammaire prâkrite de Hemacandra.
1004-1009	*Abhidhânacintâmaṇi.*
1010-1013	*Anekârthasaṃgraha.*
1045	*Ekâkṣaranâmamâlikâ* ou *Ekâkṣaranighaṇṭu.* traité lexicographique en 49 stances, par Sudhâkalaśa, disciple de Râjaśekharasûri.
1086	Commentaire de Harṣakîrtisûri, disciple de Candrakîrtisûri, sur le *Śrutabodha* attribué à Kâlidâsa.

Part III (1891).

N°s

1153-1154 *Vâgbhaṭâlaṃkâra.*

1156 Commentaire de Jinavardhanasûri sur le *Vâgbhaṭâlaṃkâra.*

1157 *Kâvyânuśâsanavṛtti* ou *Alaṃkâratilaka,* autre traité de poétique par Vâgbhaṭa.

1183-1187 *Kâvyakalpalatâ* par Amaracandrayatîndra, disciple de Jinadattasûri, de la secte Vâyaḍa.

Part V (1896).

3001 *Jyotiṣasâroddhâra,* sommaire jaina d'astrologie, par Harṣakîrti

Part VII (1904).

3846 *Bâlabhârata* d'Amaracandra.

4098-4102 *Siṃhâsanadvâtriṃśatikathâ.*

147

C. Bendall. *Catalogue of the sanskrit Manuscripts in the British Museum.* — London, 1902.

Ce catalogue est consacré aux manuscrits brâhmaniques et bouddhiques. Quelques numéros cependant ont rapport à la littérature jaina. Ce sont les suivants :

N°s

218 *Raghuvaṃśa,* avec commentaire de Dharmameru, disciple de Muniprabhagaṇi.

225 *Avacûrṇi* sur le *Meghadûta* due à un certain Kanakakîrtigaṇi, de la descendance spirituelle de Jinacandrasûri du Kharatara gaccha.

254 Commentaire sur les *Śatakas* de Bhartṛhari par Dhanasâra, disciple d'un Siddhasûri de la secte Keśa.

281 *Pañcadaṇḍachattraprabandha,* manuscrit unique dont une copie fut utilisée par Weber pour son édition.

286 *Prabandhakośa* de Râjaśekharasûri, disciple de Tilakasûri (xive siècle).

327-328 Commentaire *(nyâsa)* de Hemahaṃsagaṇi sur son propre traité de logique intitulé *Nyâyamañjûṣâ* ou *Nyâyârthamañjûṣikâ.* L'auteur appartenait au Tapâ gaccha.

329 *Tarkatarangiṇi,* traité de logique composé par Guṇaratna qui faisait partie de la secte Kharatara et vivait probablement à la fin du xvie siècle.

376 *Kriyâratnasamuccaya,* un traité sur les racines verbales suivi d'une paṭṭâvalî de la secte Tapâ, par un autre Guṇaratna. Cet

N°

auteur vivait à la fin du XIVe siècle et fut le troisième des principaux disciples de Devasundarasûri du Tapâ gaccha. Les notices les plus remarquables de la paṭṭâvalî concernent Mânadeva (19e sûri), Vimalendu (Vimalacandra, 34e), Devendra (45e), Dharmaghoṣa (46e), Somaprahha (47e) et Devasundara (49e) dont Guṇaratna fut le disciple.

382 *Dhâturatnâkara* ou *Kriyâkalpalatâ* par Sâdhusundaragaṇi, de la secte Kharatara, dont une paṭṭâvalî termine le manuscrit. Les principaux maîtres signalés sont: Jineśvara, Jinasiṃha, Jinarâja, Jinasâgara et Vimalatilaka.

396 Commentaire sur le *Śabdaprabheda* de Maheśvara, composé en 1598 par Jñânavimalagaṇi de la secte Kharatara.

403 *Abhidhânacintâmaṇi* de Hemacandra, avec le commentaire dit *Sâroddhâra* de Vallabhagaṇi, disciple de Jñânavimala.

409 *Uṇâdinâmamâlâ* par Śubhaśîlagaṇi du Tapâ gaccha, le disciple de Lakṣmîsâgarasûri et de Munisundara.

421-423 *Vâgbhaṭâlaṃkâra*, avec le commentaire de Jinavardhanasûri.

426 *Praśnottara*, ou *Praśnottaraikaṣaṣṭiśata*, ou encore *Praśnâvalî*, par Jinavallabhasûri.

428 Commentaire d'un Jain du nom de Kṣemahaṃsa sur le *Vṛttaratnâkara* de Kedâra.

431 *Chandoratnâvalî* par Amaracandra, disciple de Jinadattasûri, de la secte Vâyaḍa (fin du XIIIe siècle).

451 *Gaṇakakumudakaumudî*, commentaire de Sumatiharṣagaṇi sur le *Karaṇakutûhala*, un traité astronomique de Bhâskara. Ce commentateur vivait au XVIIe siècle; il appartenait à la secte Añcalika et était le disciple de Harṣaratnagaṇi, lui-même disciple d'Udayarâjagaṇi.

485-487 *Ârambhasiddhi*, traité d'astrologie par Udayaprabhadevasûri, avec le commentaire de Hemahaṃsa.

556 *Jyotiṣasâroddhâra* de Harṣakîrtisûri.

148

A Classified List of Sanskrit Manuscripts in the Library of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. N° I. The Bhagvanlal Indraji Collection (Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. XXI, Appendix). — Bombay, 1904.

P. 23-28. Liste de 46 manuscrits jainas, parmi lesquels ceux de presque tous les sûtras canoniques, de plusieurs commentaires, et de quelques stotras et autres poèmes.

149

S.-R. Bhandarkar. [*Report on the search for sanskrit manuscripts in Central India, Central Provinces and Rajputana, 1904-05*]. — Poona, 1905.

Pages	Localités	Manuscrits jainas
3	Indore.	Collection dans un temple śvetâmbara.
5	Ujjain.	Pas de manuscrits dans les temples jainas de cette ville, qui sont tous récents.
7	Gwalior.	Visite d'une collection de manuscrits appartenant aux Digambaras. Difficulté d'examiner les collections réunies dans cette localité.
9	Rutlam.	Une bibliothèque jaina.
9	Kaman.	Une collection de manuscrits.
10-12	Jaypur.	Bibliothèque jaina d'un accès difficile. Examen de quatre collections de manuscrits, parmi lesquels celui du *Madanaparâjayanâṭaka* par Nâgadeva.
12	Jodhpur.	Collection dans un temple śvetâmbara.
12-13	Ajmer.	Visite de trois collections digambaras. Mention des manuscrits suivants : *Kâśikânyâsaṭîkâ;* *Jñânasûryodaya* par Vâdicandra; *Nîtivâkyâmṛta* par Somadevasûri, le même qui en Saṃvat 881 aurait écrit le *Yaśastilaka*.
16	Sirohi.	Ville souvent citée dans les œuvres jainas; les manuscrits qu'elle possédait ont été transportés ailleurs au moment des invasions musulmanes.

150

E. Hultzsch. *Reports on Sanskrit Manuscripts in Southern India.* N° III. — Madras, 1905.

P. vi-vii. Notices sur deux auteurs jainas :

1. Ratnaprabhasûri, auteur de la *Ratnâkarâvatârikâ* et de l'*Upadeśamâlâvṛtti*. Son maître fut Devasûri, contemporain du roi Jayasiṃha Siddharâja, de la dynastie Caulukya.

2. Râjaśekharasûri, disciple de Tilakasûri, et qui composa son *Prabandhakośa* à Delhi, en Saṃvat 1405 (1348 A. D.).

Les ouvrages jainas dont des manuscrits sont signalés sont les suivants :

N°

1771 *Syâdvâdamañjarî* de Malliṣeṇasûri.

1772 *Ratnâkarâvatârikâ*, traité de logique par Ratnaprabhasûri (avec extraits).

1912 *Anekârthasaṃgraha* de Hemacandra, avec gloses marginales dont un spécimen est donné.

1966 *Prabandhakośa* de Râjaśekharasûri. Le début et la fin (extraits étendus) sont reproduits, p. 112-115.

2088 *Vivekavilâsa* de Jinadattasûri (court extrait).

STATUE DE MAHÂVÎRA
(d'après V.-A. Smith, *Jain Stûpa of Mathurâ*, pl. XCIII)

III

GRAMMAIRE ET LEXICOGRAPHIE

1. — Alphabétique et Paléographie.

151

BÂLÂBHÂÎ CHAGANLÂLA. *Jainî kakko.* — Ahmadabad, 1892.

Alphabet jaina donnant la série des ligatures habituelles au prâkrit jaina, avec équivalents en guzerati.

152

A.-C. BURNELL. *Elements of South-Indian Palæography.* Second edition. — London, 1878.

P. 41. Notice sur la forme jaina d'écriture grantha en usage dans les provinces d'Arcot et de Madras.

P. 47, note 6. Notes et documents relatifs à l'identification des Nirgranthas avec les Jains.

153

G. BÜHLER. *Indische Palaeographie* (Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, Band I, Heft 2). — Strassburg, 1896.

P. 1-3. Les données de la tradition jaina au sujet de l'écriture indienne : le *Samavâyâṅgasûtra* (date traditionnelle : 300 ans av. J.-C. environ), le *Prajñâpaṇâsûtra* (d. tr. : 168 av. J.-C.) et les fragments du *Dṛṣṭivâda.*

Une traduction anglaise de cet ouvrage de Bühler a paru comme appendice à l'*Indian Antiquary,* vol. XXXIII. — Bombay, 1904.

2. — Grammaire.

154

J. Beames. *Outlines of indian Philology*. Second edition. — London, 1868.

P. 2-3. Le dialecte prâkrit dit Śaurasenî serait la langue sacrée des Jains.

155

R. Pischel. *De grammaticis prâcriticis*. — Vratislaviae, 1874.

Étude d'ensemble sur les grammairiens prâkrits : Vararuci et son école, Hemacandra, Trivikrama, Siṃharâja.

156

R.-G. Bhandarkar. *The Prâkṛits and the Apabhraṁsa* (Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. XVII, p. 1-48). — Bombay, 1889.

Quelques lignes sur les œuvres grammaticales et lexicographiques de Hemacandra.

Le prâkrit des Jains : opinions de Hemacandra et de Weber.

157

Th. Bloch. *Vararuci und Hemacandra*. — Gütersloh, 1893.

Étude sur les rapports réciproques qui existent entre Vararuci et Hemacandra, et sur la valeur des grammairiens prâkrits en général.

Les conclusions sont négatives :

L'autorité des grammairiens prâkrits ne doit être acceptée que sous la garantie des leçons des manuscrits.

158

STEN KONOW. *Mâhârâshṭrî and Marathî* (Indian Antiquary, vol. XXXII, p. 180-192). — Bombay, 1903.

La première partie de ce travail est consacrée à la relation de la Mâhârâṣṭrî avec les autres dialectes prâkrits.

159

A. HOEFER. *De Prakrita dialecto libri duo.* — Berolini, 1836.

Exposé très méthodique de la grammaire prâkrite d'après les sources dramatiques.

160

Ch. LASSEN. *Institutiones linguae pracriticae.* — Bonnae ad Rhenum, 1837.

Livre I. — Des grammairiens prâkrits et des dialectes prâkrits. A signaler en particulier :

P. 9. Notice sur Hemacandra ;

P. 42-43. Du dialecte des Jains.

Livre II. — Texte des 4 premiers chapitres de Vararuci avec index prâkrit-sanskrit. — Exposé de la grammaire prâkrite en général.

Livre III. — Des dialectes prâkrits secondaires, principalement de la Mâgadhî, de la Paiśâci et de l'Apabhraṃśa.

Appendices, additions et corrections, indices.

161

E.-B. COWELL. *A short introduction to the ordinary Prâkṛit of the sanskṛit Dramas.* — London, 1875.

Exposé schématique de la grammaire prâkrite. A la fin une liste de mots prâkrits irréguliers.

162

E. MÜLLER. *Beiträge zur Grammatik des Jainaprâkṛit.* — Berlin, 1876.

Introduction : Le prâkrit des Jains; ses principaux caractères. Remarques sur l'alphabet.

Phonétique : Vocalisme et consonantisme.

Morphologie : Déclinaison; noms de nombres; pronoms; conjugaison.

Index des mots prâkrits.

Cet ouvrage s'occupe surtout de la phonétique; il ne présente qu'une esquisse rapide de la morphologie.

163

R. Pischel. *Grammatik der Prakrit-Sprachen* (Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, Band I, Heft 8). — Strassburg, 1900.

Ouvrage magistral et d'une importance capitale pour l'étude des différents dialectes prâkrits. Il est divisé de la façon suivante :

Introduction.

Les langues prâkrites. — Les paragraphes 16 à 21 (p. 13-20) sont spécialement consacrés à la langue des Jains. Selon M. Pischel, le dialecte dans lequel sont rédigés les traités canoniques des Śvetâmbaras doit recevoir le nom d'*Ardhamâgadhî* plutôt que celui de *Prâkrit jaina*. De même, le terme de *Saurâṣṭrî jaina* devrait être préféré à celui de *Mâhârâṣṭrî jaina*, pour désigner la langue des ouvrages non canoniques. Enfin le dialecte des Digambaras peut être appelé *Śaurasenî jaina*.

Les grammairiens prâkrits.— Entre autres, Dhanapâla et Hemacandra sont l'objet de notices spéciales aux paragraphes 35 et 36 (p. 37-39).

Exposé de la grammaire prâkrite.

Phonétique. Morphologie. Dérivation et composition. — Cet exposé, d'une incomparable richesse, doit être consulté au sujet de n'importe quel problème grammatical soulevé par les textes jainas.

Additions, corrections, bibliographie générale, index objectif et index de mots prâkrits.

L'ouvrage contient en outre une bibliographie critique, complète et précise, de tous les travaux concernant les dialectes prâkrits : grammaire, lexicographie, éditions de textes, études historiques, mémoires divers, etc.

Recensions : STEN KONOW, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1901, p. 325-331.

G.-A. GRIERSON, *Indian Antiquary*, vol. XXX, p. 553-556.

164

Z. WICKREMASINGHE. *Index of all the Prakrit Words occurring in* PISCHEL'S *« Grammatik der Prakrit-Sprachen »*. — Bombay, 1905 sqq.

Cet index est publié en appendice à l'*Indian Antiquary*, vol. XXXIV et suivants.

165

The *Prákṛita-Lakshaṇam* or CHAṆḌA'S *Grammar of the ancient (Ársha) Prákṛit*. Edited by R. HOERNLE. Part I (Bibliotheca indica). — Calcutta, 1880.

INTRODUCTION.

Caṇḍa, l'auteur présumé du *Prâkṛtalakṣaṇa* était peut-être un Jain, qui vivait vers le commencement de l'ère chrétienne.

Le *Prâkṛtalakṣaṇa* attribué à Pâṇini par Kedâra Bhaṭṭa, et par Malayagiri dans son commentaire sur la *Sûryaprajñapti*.

Étude critique des manuscrits qui ont été utilisés pour l'édition : graphie, particularités phonétiques, contenu, etc.

Règles critiques appliquées dans l'établissement du texte.

Considérations sur la nature et l'âge du prâkrit dont traite la grammaire de Caṇḍa.

Esquisse de la grammaire de Caṇḍa comparée à celles de Vararuci et de Hemacandra.

Texte du *Prâkṛtalakṣaṇa*, avec divers appendices.

Index des sûtras.

Index des mots prâkrits.

166

F. KIELHORN. *On the Jainendra-Vyâkaraṇa* (Indian Antiquary, vol. X, p. 75-79). — Bombay, 1881.

Description de quelques manuscrits du *Jainendravyâkaraṇa*, dont deux sont accompagnés de commentaires par Abhayanandi-

muni et Somadevayati. Le commentaire de ce dernier est intitulé *Śabdârṇavacandrikâ;* il fut composé en 1205 A.D., à Âjurikâ.

Il y a deux recensions du texte du *Jainendravyâkaraṇa;* l'une a été suivie par Abhayanandin, l'autre par Somadeva. Dans les deux, l'ouvrage est divisé en 5 adhyâyas.

Caractère et objet du *Jainendravyâkaraṇa.* Rapports avec Pâṇini.

L'auteur du *Jainendravyâkaraṇa :* Pûjyapâda. La légende à ce sujet : Pûjyapâda ne serait autre que Mahâvîra. Le véritable auteur doit être Devanandin. Preuves en faveur de cette hypothèse.

167

F. KIELHORN. *On the Grammar of Sakatayana* (Indian Antiquary, vol. XVI, p. 24-28). — Bombay, 1887.

Rapports entre les trois grammairiens Hemacandra, Śâkaṭâyana et Candra.

Liste des traités appartenant à la grammaire de Śâkaṭâyana.

Analyse du *Śabdânuśâsana* ou texte des sûtras.

Caractères généraux de cet ouvrage.

Comparaison avec Pâṇini.

168

R.-O. FRANKE. *Die indischen Genuslehren.* — Kiel, 1890.

Cet ouvrage contient, entre autres documents originaux, le *Liṅgânuśâsana* de Śâkaṭâyana avec des extraits du commentaire de Yakṣavarman.

169

ŚÂKAṬÂYANA'S *Grammar.* Published by G. Oppert. — Madras, 1893.

Cette édition comprend :

Les sûtras grammaticaux de Śâkaṭâyana;

Le commentaire d'Abhayacandrasiddhântasûri, intitulé *Prakriyâsaṃgraha;*

Un index des sûtras.

170

F. Kielhorn. *Die Śâkaṭâyana-Grammatik.* — Göttingen, 1894 (Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften, n° 1).

Étude comparative des règles de la grammaire de Śâkaṭâyana, II, 4, 128-239, avec celles de Pâṇini et de Hemacandra.

Considérations sur l'âge de la grammaire de Śâkaṭâyana. Elle est plus récente que le *Mahâbhâṣya,* que la grammaire de Candra et que la *Kâśikâvṛtti.* Quant à la grammaire de Hecamandra, on peut la considérer comme une refonte améliorée de celle de Śâkaṭâyana.

171

The *Prâkṛita-Prakâśa* or the *Prâkrit Grammar* of Vararuchi. The first complete edition by E.-B. Cowell. — Hertford, 1854.

Préface. — Le prâkrit en général. Notice sur Vararuci. Notice sur Hemacandra et sa grammaire prâkrite, etc.

Introduction. — Exposé succinct de la grammaire prâkrite en général.

Texte du *Prâkṛtaprakâśa* de Vararuci, avec trois appendices, dont le dernier consiste dans le texte du chapitre consacré par Hemacandra au dialecte Śaurasenî.

Traduction anglaise de la grammaire de Vararuci, avec deux appendices, dont le second reproduit les sûtras de Hemacandra sur le sandhi des voyelles.

Index des mots prâkrits avec leurs équivalents sanskrits.

172

F. Kielhorn. *A brief Account of Hêmachandra's Sanskrit Grammar* (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, vol. II, p. 18-24). — Wien, 1888.

Analyse de la grammaire de Hemacandra d'après des manuscrits.

Le *Siddha - Hemacandrâbhidhâna - svopajña - śabdânuśâsana* comprend 8 chapitres.

Le dernier chapitre traite des dialectes prâkrits.

Les 7 premiers chapitres exposent la grammaire sanskrite. Ils sont divisés chacun en 4 pâdas.

Cette exposition de la grammaire sanskrite traite successivement : 1° de l'euphonie; 2° de la déclinaison; 3° de la conjugaison; 4° des suffixes primaires; et 5° des suffixes secondaires.

Il n'est question ni de la langue védique, ni de la théorie de l'accentuation.

Détails sur la façon dont Hemacandra procède dans son exposition grammaticale : termes techniques, anubandhas, etc.

173

HEMACANDRA. *Prâkṛta-Bâlabhâṣâ-Vyâkaraṇa.* Edited by KRISHNA MAHÂBÂLA. — Bombay, 1872.

Édition accompagnée d'un commentaire.

174

HEMACANDRA'S *Grammatik der Prâkritsprachen.* Herausgegeben von R. PISCHEL. — Halle, 1877-1880.

I. THEIL. — Text und Wortverzeichniss.

Introduction. Texte de Hemacandra. Index des mots prâkrits.

II. THEIL. — Uebersetzung und Erläuterungen.

Avant-propos; de la valeur de Hemacandra comme grammairien. Interprétation, et non traduction littérale, du texte de Hemacandra. Index des sûtras.

175

HEMACANDRA'S *Liṅgânuçâsana.* Herausgegeben von R.-O. FRANKE. — Göttingen, 1886.

Texte, commentaire et traduction.

176

H. BOWER. *Introduction to the Naṅnûl.* — Madras, 1876.

177

Naṅnûl. — Madras, 1900.

Texte et commentaire.

178

Naññûl. Translated by J. LAZARUS. — Madras, 1888.

Nota. — Il existe un grand nombre d'autres éditions ou traductions du *Naññûl*. Il n'est pas nécessaire de les signaler ici. On en trouvera la liste dans l'ouvrage de M. J. VINSON, *Manuel de la langue tamoule*, p. 235-236.

179

Karnâṭaka-Bhâshâ-Bhûshaṇa by NÂGAVARMMÂ. Edited by Lewis RICE. — Bangalore, 1884.

Grammaire de la langue canara composée par le Jain Nâgavarman.

L'édition du texte est accompagnée d'une introduction et d'un commentaire.

---

3. — Poétique et Métrique.

180

HEMACANDRA. *Kâvyânuśâsana*. Edited by P. SIVADATTA and K.-P. PARAB (Kâvyamâlâ, n° 71). — Bombay, 1901.

Le texte est accompagné du commentaire de Hemacandra lui-même, l'*Alaṃkâracûdâmaṇi*.

181

VÂGBHAṬA. *Kâvyânuśâsana*. Edited by P. SIVADATTA and K.-P. PARAB (Kâvyamâlâ, n° 43). — Bombay, 1894.

Au texte est jointe la glose de l'auteur, l'*Alaṃkâratilaka*.

182

VÂGBHAṬA. *Vâgbhaṭâlaṃkâra*. Edited by P. SIVADATTA and K.-P. PARAB (Kâvyamâlâ, n° 48). — Bombay, 1895.

Édition accompagnée du commentaire de Siṃhadevagaṇi.

183

Kavirâjamârgga of NṚIPATUṄGA. Edited by K.-B. PÂṬHAK. — Bangalore, 1898.

Ouvrage sur la composition poétique, mais riche de renseignements historiques et littéraires.

Une introduction précède le texte.

184

K.-B. PÂṬHAK. *Nṛipatuṅga's Kavirâjamârga* (Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. XX, p. 22-39). — Bombay, 1902.

Antiquité du *Kavirâjamârga*.

Notice sur l'auteur, Nṛpatuṅga, plus connu sous le nom d'Amoghavarṣa Ier. Il appartenait à la dynastie des Râṣṭrakûṭas. Il monta sur le trône en Śaka 737, et abdiqua en faveur de son fils vers Śaka 797-799.

Selon toute vraisemblance, il est l'auteur de la *Praśnottararatnamâlâ*.

Analyse du *Kâvirâjamârga*. Cet ouvrage est un traité de poétique. Mais il contient aussi d'utiles renseignements sur le mouvement religieux à l'époque des Râṣṭrakûṭas.

Quelques citations du *Kavirâjamârga*.

185

Kâvyâvalôkana by NÂGAVARMMÂ. Edited by R. NARASIMHÂCHÂR. — Bangalore, 1903.

Outre le traité de poétique de Nâgavarman, le volume contient une édition revisée du *Karnâṭakabhâṣâbhûṣaṇa* du même auteur.

186

H. JACOBI. *Ueber die Betonung im klassischen Sanskrit und in den Prâkṛit-Sprachen* (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, vol. XLVII, p. 574-582). — Leipzig, 1893.

Ce mémoire comprend quatre paragraphes :

1. La syllabe post-tonique.
2. La syllabe pré-tonique.
3. L'enclise.
4. Modifications quantitatives et déplacements de l'accent.

Un certain nombre d'exemples sont empruntés à la langue des écrits jainas.

187

H. Jacobi. *Ueber die Entwicklung d. indischen Metrik in nachvedischer Zeit* (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, vol. XXXVIII, p. 590-619). — Leipzig, 1884.

Données diverses sur la métrique dans les ouvrages jainas, et spécialement sur les strophes Vaitâliya (dans le *Sûtrakṛtâṅga*), Âryâ (dans l'*Âcâraṅga* et le *Sûtrakṛtâṅga*) et Samavṛtta (dans le *Sûtrakṛtâṅga*).

188

H. Jacobi. *Indische Hypermetra und hypermetrische Texte* (Indische Studien, vol. XVII, p 389-441). — Leipzig, 1885.

Les passages descriptifs des écrits canoniques jainas, connus sous le nom de *varṇakas* sont rédigés, non en prose, mais sous une forme métrique analogue à celle de l'hypermetron des Grecs.

Technique de ces hypermetra.

Histoire et origine de cette forme métrique.

Exemples empruntés à l'*Aupapâtikasûtra* et au *Jñâtâdharmakathâsûtra*.

---

4. — Lexicographie.

189

Th. Zachariae. *Die indischen Wörterbücher* [*Kośa*] (Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, Band I, Heft 3, B). — Strassburg, 1897.

§§ 18. Notice sur Dhanañjaya et sa *Nâmamâlâ*.

21. Les dictionnaires de Hemacandra.

22. Notice sur l'*Abhidhânacintâmaṇi* et les commentaires dont il a été l'objet.

23. Notice analogue sur l'*Anekârthasaṃgraha*.

24. Courte notice sur le *Nighaṇṭuśeṣa*, complément de l'*Abhidhânacintâmaṇi*.

190

Dvâdaśakośa-Saṃgraha. — Bénarès, 1873.

Édition lithographiée. Contient entre autres le *Dhanañjayakośa*.

191

Abhidhâna-Saṃgraha. Volume II. Edited by P. Sivadatta and K.-P. Parab. — Bombay, 1896.

Ce second volume comprend les divers dictionnaires de Hemacandra :

Abhidhânacintâmaṇi,
Abhidhânacintâmaṇipariśiṣṭa,
Anekârthasaṃgraha,
Nighaṇṭuśeṣa,
Liṅgânuśâsana ;

et en outre :

le *Śiloñcha* de Jinadeva Muniśvara.

192

G. Bühler. *On a Prakrit Glossar entitled Pâïyalachhî* (Indian Antiquary, vol. II, p. 166-168). — Bombay, 1873.

Économie du glossaire. Considérations sur l'auteur. Texte des 14 premiers vers avec les équivalents sanskrits des mots prâkrits.

193

G. Bühler. *The Author of the Pâialachhî* (Indian Antiquary, vol. IV, p. 59-60). — Bombay, 1875.

Par l'étude de la stance 279 de la *Pâiyalacchî*, Bühler montre que l'auteur de ce lexique est Dhanapâla.

194

The *Pâiyalachchhî Nâmamâlâ*, a Prâkrit Kosha by DHANAPÂLA. Edited by G. BÜHLER. — Göttingen, 1879.

INTRODUCTION.

Caractère général de la *Pâiyalacchî*.

Biographie de Dhanapâla d'après les vers finaux de la *Pâiyalacchî*, une *Gurvâvalî* du XVIIe siècle et le *Prabandhacintâmaṇi* de Merutuṅga.

Analyse de la *Pâiyalacchî* et considérations générales sur l'ouvrage.

Les manuscrits. Règles critiques observées pour l'établissement de l'édition.

Texte de la *Pâiyalacchî*.

Glossaire prâkrit-sanskrit-anglais.

195

HEMAK'ANDRA'S *Abhidhânak'intâmaṇi*. Herausgegeben, übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von O. BÖHTLINGK und Ch. RIEU. — St. Petersburg, 1847.

En dehors de sa valeur lexicographique en tant que dictionnaire de synonymes, l'*Abhidhânacintâmaṇi* est digne d'intérêt par l'exposé qu'il fournit de la doctrine jaina, surtout en ce qui concerne les Arhats, les dieux, les hommes, les différents êtres et les habitants des régions inférieures.

L'édition critique de Böhtlingk et Rieu comprend :

une introduction,
le texte de l'*Abhidhânacintâmaṇi*,
la traduction allemande,
de nombreuses notes et scholies,
et enfin le texte de la *Śeṣâ* ou *Śeṣasaṃgraha*, complément de l'*Abhidhânacintâmaṇi* composé par Hemacandra lui-même.

196

HEMACANDRA. *Abhidhânacintâmaṇi*. Édité par KÂLÎVAR VEDÂNTAVÂGÎS et RÂM DÂS SEN. — Calcutta, 1877.

Édition du texte avec notes en sanskrit.

A la fin se trouve aussi le *Śiloñcha* de Jinadeva Muniśvara.

197

Th. Zachariae. *Die Nachträge zu dem synonymischen Wörterbuch des Hemacandra* (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, vol. XVI, p. 13-44). — Wien, 1902.

Notices sur les ouvrages lexicographiques suivants :

Śeṣasaṃgraha de Hemacandra;

Commentaire de Vallabhagaṇi sur le *Śeṣasaṃgraha ;*

Śiloñcha de Jinadeva Muniśvara, avec commentaire de Vallabhagaṇi.

Śeṣasaṃgrahanâmamâlâ de Sâdhukîrti.

Un certain nombre de mots sont l'objet d'explications et d'éclaircissements. La liste alphabétique en est donnée à la fin du mémoire.

198

G. Bühler. *The Deśiśabdasaṁgraha of Hemachandra* (Indian Antiquary, vol. II, p. 17-21). — Bombay, 1873.

Description du *Deśiśabdasaṃgraha* et du commentaire composé par Hemacandra lui-même. Économie de l'ouvrage.

Extraits :

1° Les quatre premiers vers (cités et traduits) contenant la définition d'un terme *deśî*.

2° Une série de mots *deśis* commençant par *a*, avec leurs équivalents sanskrits.

199

The *Deśînâmamâlâ* of Hemacandra. Edited by R. Pischel and G. Bühler. Part I (Bombay sanskrit Series, n° XVII). — Bombay, 1880.

Introduction. — Description des manuscrits utilisés. Ces manuscrits sont jainas. Particularités graphiques. Règles critiques appliquées pour l'établissement du texte.

Texte de la *Deśînâmamâlâ*, avec variantes des manuscrits.

200

Der *Anekârthasaṃgraha* des HEMACANDRA. Herausgegeben von Th. ZACHARIAE (Quellenwerke der altindischen Lexikographie, I). — Wien, 1893.

Édition du texte avec extraits du commentaire de Mahendra.

201

Das *Uṇādigaṇasūtra* des HEMACANDRA. Herausgegeben von J. KIRSTE (Quellenwerke der altindischen Lexikographie, II). — Wien, 1895.

Édition du texte accompagné du propre commentaire de Hemacandra.

En appendice : Index à l'édition de l'*Anekârthasaṃgraha* par Th. Zachariae.

202

J. KIRSTE. *Epilegomena zu meiner Ausgabe von Hemachandra's Uṇādigaṇasūtra.* — Wien, 1895 (Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe der Kais. Akademie der Wissenschaften).

Remarques complémentaires concernant :

1° les manuscrits;
2° les racines;
3° le commentaire;
4° l'index.

203

J. KIRSTE. *Ueber Hemacandra's Dhātupāṭha* (Actes du Xe Congrès international des Orientalistes, IIe Partie, Section I, p. 111-116). — Leide, 1895.

Le *Dhâtupâṭha* de Hemacandra. Considérations générales. Division des verbes en 9 classes seulement. Division de chaque classe en 3 sections : Parasmaibhâṣâs, Âtmanebhâṣâs et Ubhayatobhâṣâs ou Vibhâṣitâs. Comparaison du *Dhâtupâṭha* de Hemacandra avec ceux publiés par Böhtlingk et Westergaard. Le nombre

des racines chez Hemacandra est de 1980. Les significations des racines parfois différentes selon Hemacandra et selon Pâṇini.

204

Der *Dhātupāṭha* des HEMACANDRA. Herausgegeben von J. KIRSTE (Quellenwerke der altindischen Lexicographie, IV). — Wien, 1899.

Édition accompagnée du commentaire de Hemacandra lui-même.

205

N. DELIUS. *Radices pracriticae.* — Bonnae ad Rhenum, 1839.

Pages	
III-XIII	Prooemium.
1-9	Caput octavum Vararuchis, de formis radicum prâcritice substitutis.
10-12	Kramadiçvarae de radicibus decreta.
13-93	Index radicum.

206

J. MUIR. *Original sanskrit Texts, collected, translated, and illustrated.* Volume second. Second edition. — London, 1871.

P. 435. Considérations sur l'introduction de mots sanskrits en tamoul opérée par les Jains, du VIIIe au XIIe-XIIIe siècle A.D.

207

J.-F. FLEET. *Niśîdhi and Guḍḍa* (Indian Antiquary, vol. XII, p. 99-102). — Bombay, 1883.

Définition des mots *niśidhi* et *guḍḍa*.

Niśidhi, d'après K.-B. Pâṭhak, est encore employé par les membres les plus âgés de la communauté jaina, et désigne « une tombe élevée sur les restes d'un ascète jaina ».

Quant à *guḍḍa*, il signifie « disciple, partisan, sectateur ».

Étude de 6 inscriptions pour illustrer et confirmer ces définitions.

1. Inscription de Kaḍakoḷ ; Śaka 1168.
2. id. Śaka 1201.
3. id. XIIe ou XIIIe siècle.
4. id. Śaka 1189.
5. Inscription de Śiggâmve (Dhârwâḍ) ; XIIe ou XIVe siècle.
6. Inscription de Honnûr ; vers Śaka 1030.

208

K.-B. Pâṭhak. *The Explanation of the Term Palidhvaja* (Indian Antiquary, vol. XIV, p. 104-105). — Bombay, 1885.

Texte et traduction d'un passage de l'*Âdipurâṇa*, XXII, 219-238, pour fixer le sens du mot *pâlidhvaja* ou *pâliketana*.

209

G. Bühler. — *A disputed meaning of the particles* **iti** *and* **cha** (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, vol. I, p. 13-20). — Wien, 1887.

Exposé de la doctrine de Hemacandra sur les particules *iti* et *ca*, d'après le *Liṅgânuśâsana* et le *Śabdânuśâsana*.

210

G. Bühler. *Lexicographical notes : Dharmavahikâ* (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, vol. III, p. 365-366). — Wien, 1889.

D'après trois passages empruntés au *Prabandhacintâmaṇi* de Merutuṅga, le mot *dharmavahikâ* signifie « an account-book of charitable expenditure », c'est-à-dire quelque chose comme « un livre d'aumônes ».

IV

TRAITÉS CANONIQUES

211

A. Weber. *Ueber die heiligen Schriften der Jaina* (Indische Studien, vol. XVI, p. 211-479, et vol. XVII, p. 1-90). — Leipzig, 1883-1885.

Étude d'ensemble sur les traités canoniques jainas, avec les subdivisions suivantes :

Les données de la tradition sur le canon jaina. La relation de Hemacandra concernant la perte des *Pûrvas* 11-14. Les trois degrés de la doctrine. Les rédacteurs. La tradition orale. L'ensemble des livres canoniques. Les traités perdus. L'état actuel du canon. Les remaniements du texte. La langue. L'époque de la rédaction. Origine des Jains : ils constituent une des plus anciennes sectes du Bouddhisme.

Analyse systématique des traités canoniques.

Aṅgas. — Le 12e aṅga ; ses rapports avec les 11 premiers. Le groupement des aṅgas. Étude particulière de chacun d'eux : contenu, données historiques, commentaires, etc.

Upâṅgas. — Les 12 upâṅgas en général ; leurs rapports, leur classification. Analyse individuelle.

Prakîrṇas (Païnnas). — Les 10 païnnas ; leurs différents dénombrements. Analyse particulière assez rapide.

Chedasûtras. — Les 6 chedasûtras ; généralités, données de la tradition, âge, etc. L'œuvre de Bhadrabâhu. Analyse détaillée de chacun des chedasûtras. Le *Kalpasûtra.*

Le *Nandîsûtra.*

L'*Anuyogadvârasûtra.*

Mûlasûtras. — Les 4 mûlasûtras ; généralités. Analyse de chacun d'eux, et spécialement de l'*Uttarâdhyayana* et de l'*Âvaśyaka.*

Notice sur quelques autres traités, en particulier sur l'*Oghaniryukti.*

Liste des textes perdus.

211 *bis*

WEBER'S *Sacred Literature of the Jains.* Translated by Dr. H. Weir SMYTH (Indian Antiquary, vol. XVII, p. 279-292; 339-345; vol. XVIII, p. 181-184; 369-378; vol. XIX, p. 62-70; vol. XX, p. 18-29; 170-182; 365-376; vol. XXI, p. 14-23; 106-113; 177-185; 210-215; 293-311; 327-341; 369-373). — Bombay, 1888-1892.

Traduction anglaise, enrichie de notes, du mémoire précédent.

212

H. JACOBI. *Jaina Sûtras, translated from Prâkrit.* 2 volumes (Sacred Books of the East, vol. XXII et XLV). — Oxford, 1884-1895.

PART I.

INTRODUCTION.

Antiquité et autorité des livres jainas.

Vie de Mahâvîra. Comparaison de la biographie de Mahâvîra avec celle du Buddha.

Origine du Jainisme.

Le Jainisme est-il issu du Bouddhisme ? Discussion critique des opinions de Weber et de Lassen.

Étude comparative des préceptes moraux des Bouddhistes, des Jains et des Brâhmanes. Conclusion : le Bouddhisme et le Jainisme doivent être regardés comme des religions qui se sont développées du Brâhmanisme, non par le fait d'une réformation soudaine, mais à la suite d'un long mouvement de préparation.

Les différences entre les principaux dogmes des Jains et des Bouddhistes.

Conclusion générale sur l'origine du Jainisme :

1° Le Jainisme est indépendant, quant à son origine, du Bouddhisme; il a eu un développement particulier et n'a pas beaucoup emprunté à la religion rivale;

2° Le Jainisme et le Bouddhisme sont redevables au Brâhmanisme des principes de leur philosophie, de leur morale et de leur cosmogonie.

Valeur de la tradition jaina.

Opinion de M. Barth. Étude historique.

Le concile de Valabhî (980 ou 993 de l'ère de Mahâvîra = 454 ou 467 A.D.) et l'œuvre de Devarddhigaṇi : codification des manuscrits existants et de la tradition orale : constitution du canon jaina.

Enquête au sujet de l'époque probable où furent rédigés les traités jainas : ils remonteraient environ à l'an 300 av. J.-C.

Remarques sur les traités perdus, les *Pûrvas* et le 12e aṅga, le *Dṛṣṭivâda*.

Notices spéciales sur l'*Âcârâṅgasûtra* et le *Kalpasûtra*. Analyse succincte de l'*Âcârâṅgasûtra* et indication des principaux commentaires dont ce traité a été l'objet.

Traduction de l'*Âcârâṅgasûtra*.

Traduction du *Kalpasûtra*.

Index.

Part II.

Introduction.

Bibliographie des principaux ouvrages relatifs au Jainisme publiés de 1884 à 1894.

Les Nirgranthas et les Jains. — Étude des doctrines et des pratiques religieuses des Nirgranthas d'après les livres bouddhiques, et comparaison avec les doctrines jainas d'après les traités canoniques. Identité presque absolue des deux croyances.

Deux erreurs des Bouddhistes relativement aux Jains :

1° Ils attribuent à Mahâvîra des doctrines qui appartiennent à son prédécesseur Pârśvanâtha;

2° Ils font de Mahâvîra un Agnivaiśyâyana alors qu'il était un Kâśyapa. Cette méprise s'explique par le fait qu'on lui assigna le gotra de son disciple Sudharman.

Pârśvanâtha et les Nirgranthas avant Nâtaputta Mahâvîra.

Exposé des idées philosophiques en cours au temps de Mahâvîra et du Buddha, d'après les livres bouddhiques et jainas. Influence de ces idées sur le Buddha et Mahâvîra. — Mahâvîra et Gosâla. Les Âjîvikas.

Antiquité du Jainisme. Ce qu'il a de commun avec les philosophies Vedânta et Sâṃkhya.

Discussion de l'opinion de M. R.-G. Bhandarkar au sujet de l'âge du Jainisme. Rapports du Jainisme avec la philosophie Vaiśeṣika.

Notices sur le *Sûtrakṛtâṅga* et l'*Uttarâdhyayana*.

Traduction de l'*Uttarâdhyayana*.

Traduction du *Sûtrakṛtâṅga*.

Index général.

Index de mots sanskrits et prâkrits.

213

Śrî Âcârâṅga ji Sûtra. — Calcutta, 1880.

Cette édition comprend :
le texte prâkrit de l'*Âcârâṅgasûtra;*
la ṭîkâ de Śîlâṅkâ en sanskrit;
la dîpikâ de Jinahaṃsasûri, également en sanskrit;
une glose en guzerati (bâlâvabodha) par Pârśvacandrasûri.
En appendice se trouve une niryukti en prâkrit de Bhadrabâhu.

214

The *Âyâraṃga Sutta* of the Çvetâmbara Jains, edited by H. Jacobi. Part I. Text. — London, 1882.

Préface.

Esquisse d'une grammaire du Prâkrit jaina comparé au Pâli.

Voyelles; consonnes; groupes de consonnes. Déclinaison. Pronoms et adjectifs. Numéraux. Verbe.

Les manuscrits qui ont servi à l'édition.

Texte critique de l'*Âyâramgasutta.*

215

Sûyagaḍâṅga Sûtra. — Bombay, 1881.

Cette édition comprend :

le texte prâkrit;

une paraphrase en guzerati par Pârśvacandrasûri;

le commentaire (dipikâ) sanskrit de Harṣakula;

le commentaire (ṭîkâ) sanskrit de Śîlâṅka.

Une préface et un index en guzerati ont été ajoutés par Bhimasiṃha Mâṇaka.

216

Sthânâṅga Sûtra. — Bénarès, 1880.

Texte prâkrit;

Commentaire sanskrit d'Abhayadeva;

Commentaire guzerati par Megharâja.

217

Samavâyâṅga Sûtra. — Bénarès, 1880.

Édition comprenant :

le texte prâkrit;

le commentaire sanskrit d'Abhayadeva;

et une glose en guzerati par Megharâja.

218

A. Weber. *Über ein Fragment der Bhagavatî.* — Berlin, 1866-1867.

Erster Theil (1866).

Introduction. — Les textes jainas connus jusqu'à l'époque où Weber étudia la *Bhagavatî* : le *Kalpasûtra,* le *Śatruñjayamâ-*

hâtmya et la *Sûryaprajñapti*. La *Bhagavatî* en général. Antériorité de cet ouvrage sur les précédents.

Manuscrit de la *Bhagavatî* étudié par Weber : âge; division extérieure du texte; abréviations; particularités de l'écriture, etc.

Section I. — La langue de la *Bhagavatî*.

La Mâgadhî; rapports de ce dialecte à la Mâgadhî des grammairiens prâkrits, à la langue des inscriptions d'Aśoka, à la Mâhârâṣṭrî et au Pâli.

Phonétique de la Mâgadhî. Substitution fréquente du *y* aux autres sons; les nasales; les voyelles; les consonnes.

Morphologie. Déclinaison : des substantifs, des pronoms, des noms de nombres. Conjugaison; radicaux, impératif, potentiel, aoriste, futur, passif, participes, infinitif, gérondif, causatif, désidératif, intensif.

Dérivation. Étude des principaux suffixes.

Syntaxe et lexicographie.

Deux fac-similés hors texte reproduisent quatre passages du manuscrit de la *Bhagavatî*.

Zweiter Theil (1867).

Section II. — Le contenu de la *Bhagavatî*.

Analyse détaillée des livres I, II et III. — Analyse plus rapide des livres XXXIV, XXXV, XXXVI et XLI. — Récapitulation générale et exposé de la doctrine de la *Bhagavatî*.

Section III. — La légende de Khaṃdaka (*Bhagavatî*, II, 1, 18-80); texte, traduction et commentaire.

Appendice I. — Description de la personne de Mahâvira, d'après le commentaire de Malayagiri sur la *Sûryaprajñapti*; comparaison avec la description du Buddha.

Appendice II. — Description de la personne d'Indrabhûti, d'après la *Bhagavatî*.

Index des mots.

219

Bhâgvâti Sûtrâ, or *Vihivâ Punnutte Sûtrâ* (sic). — Bombay, 1874.

Simple spécimen du texte prâkrit accompagné du commentaire sanskrit d'Abhayadevasûri.

219 *bis*

Bhāgvāti Sūtrá, or *Vihivá Pūnnūttee Sūtrá* (sic). — Bombay, 1877.

Autre spécimen, analogue au précédent et pareillement accompagné du commentaire d'Abhayadeva.

220

Atha Bhagavatì Sûtra. — Bénarès, 1882.

Texte prâkrit;
Commentaire sanskrit d'Abhayadeva;
Paraphrase sanskrite de Râmacandragaṇi;
Ṭabâ, ou exposition en guzerati, par Megharâja.

221

Jñâtâdharmakathâṅga Sûtra. — Calcutta, 1876.

Texte prâkrit;
Commentaire sanskrit d'Abhayadeva;
Glose en hindi par Vijayasâdhu.

222

P. Steinthal. *Specimen der Nâyâdhammakahâ*. — Leipzig, 1881.

Introduction. — Les manuscrits de la *Nâyâdhammakahâ*. Considérations sur les graphies de ces manuscrits.

Objet général de la *Nâyâdhammakahâ*.

Analyse du premier adhyayana : histoire du prince Megha qui se fait moine.

Texte critique du premier adhyayana (environ les cinq huitièmes).

Extraits du commentaire d'Abhayadevasûri et remarques sur le texte.

Glossaire prâkrit-sanskrit.

223

Ṇâyâdhammakahâsuttam [*Jñâtâdharmakathâsûtra*] (Vidyodaya, 1897 sqq.). — Calcutta, 1897 sqq.

Exposition du sûtra, avec introduction, dans le périodique intitulé *Vidyodaya*. La publication a commencé à la fin de l'année 1897.

224

Upâsakadaśâ Sûtra. — Calcutta, 1876.

Texte prâkrit;
Vivaraṇa d'Abhayadeva;
Glose en hindi par Vijayasâdhu.

225

The *Uvāsagadasāo*, edited in the original Prākrit with the Sanskrit Commentary of Abhayadeva, and translated with copious notes by R. Hoernle. 2 volumes (Bibliotheca indica). — Calcutta, 1888-1890.

Vol. I. Texte et Commentaire.

Introduction.

Description des manuscrits et documents utilisés pour l'établissement du texte et du commentaire. Critique de ces matériaux.

Orthographe suivie dans l'édition du texte; elle doit être conforme aux règles établies par Hemacandra pour le prâkrit jaina.

Considérations sur le commentaire et sur Abhayadeva.

Texte de l'*Uvâsagadasâo*.
Index des mots prâkrits avec leurs équivalents sanskrits.
Notes critiques relatives au texte et errata.

Texte du Commentaire.
Notes critiques additionnelles relatives au commentaire et errata.

Vol. II. Traduction.

Introduction.

Les livres sacrés des Jains. Les Aṅgas,

Âge et autorité des Aṅgas. — Le concile de Pâṭaliputra. Refus des Digambaras d'accepter le canon établi à ce concile. — Le concile de Valabhî et la rédaction définitive du canon jaina.

Remarques sur l'âge des Aṅgas et des Pûrvas et sur l'antiquité des Śvetâmbaras.

L'*Uvâsagadasâo*. Généralités et analyse succincte.

Traduction de l'*Uvâsagadasâo*, accompagnée de nombreuses notes.

Appendice I. — Histoire de Gosâla d'après la *Bhagavatî*.

Appendice II. — Doctrines de Gosâla d'après la *Sumaṅgalavilâsinî*.

Appendice III. — Notes diverses.

Index général et errata.

Recensions : E. Leumann, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, vol. III, p. 328-350.
G.-A. Grierson, *Indian Antiquary*, vol. XVI, p. 78-80.

226

Antagaḍadasâṇa (Antakṛtadaśâ Sûtra). — Calcutta, 1875.

Le texte prâkrit est accompagné d'un commentaire anonyme et d'une ṭabâ en guzerati.

227

Aṇuttarovavâiyadasâṇa (Anuttaraupapâtika Sûtra). — Calcutta, 1875.

Cet aṅga est édité dans les mêmes conditions que l'*Antagaḍadasâo*, et les deux ouvrages sont réunis en un seul volume.

228

Praśnavyâkaraṇa Sûtra. — Calcutta, 1876.

Texte prâkrit ;
Commentaire sanskrit d'Abhayadeva ;
Glose en hindi par Vijayasâdhu.

229

Vipâka Sûtra. — Calcutta, 1876.

Texte prâkrit;
Commentaire sanskrit d'Abhayadeva;
Glose en hindi par Vijayasâdhu.

230

Uvavâi jî Sûtra. — Calcutta, 1880.

Cette édition contient :
le texte prâkrit;
le commentaire sanskrit d'Abhayadeva;
une glose en guzerati par Amṛtacandra.

231

Das *Aupapâtika Sûtra,* erstes Upânga der Jaina. I. Theil. Einleitung, Text und Glossar. Von E. Leumann. — Leipzig, 1883.

Introduction. — Objet de l'*Aupapâtikasûtra.* Étymologie du mot *Upapâta.* Rapports de l'*Aupapâtikasûtra* avec le deuxième Upâṅga, le *Râjapraśnîyasûtra.*

Analyse systématique de l'*Aupapâtikasûtra.*

Manuscrits utilisés pour l'édition.

Texte de l'*Aupapâtikasûtra.*

Glossaire prâkrit-sanskrit. Pour un grand nombre de termes, la signification allemande est ajoutée.

Appendice. — Remarques sur la transcription et notes lexicographiques.

La dissertation inaugurale publiée par M. E. Leumann à Leipzig, en 1882, comprend seulement l'introduction et le texte des 38 premiers chapitres de l'*Aupapâtikasûtra.*

232

Śrî Râyapaseṇî jî Sûtra. — Calcutta, 1880.

Texte prâkrit;

Commentaire sanskrit de Malayagiri;
Commentaire guzerati de Megharája.

233

Jîvâbhigama Sûtra. — Ahmadabad, 1883.

Texte prâkrit;
Commentaire sanskrit de Malayagiri;
Paraphrase en guzerati;
Table des matières.

234

Pannavaṇâ Sûtra (Prajñâpanâ Sûtra). — Bénarès, 1884.

Cette édition renferme :
le texte prâkrit;
le commentaire sanskrit de Malayagiri;
une version en sanskrit par Nânakacandra;
un commentaire guzerati par Paramânanda.

Ce commentaire fut composé en 1819. On sait que l'upâṅga en question est attribué à un Kâlakâcârya.

235

A. Weber. *Ueber die Sûryaprajnapti* (Indische Studien, vol. X, p. 254-316). — Leipzig, 1868.

Étude sur un manuscrit de la bibliothèque royale de Berlin contenant, non pas le texte même de la *Sûryaprajñapti*, mais le commentaire sanskrit de Malayagiri sur cet ouvrage.

Généralités sur la *Sûryaprajñapti*. C'est une œuvre astronomique de fantaisie plutôt que d'observation.

Analyse détaillée des 20 livres qui constituent l'ouvrage, et particulièrement des livres I (8 chapitres), II (3 ch.) et X (22 ch.).

236

G. Thibaut. *On the Sûryaprajñapti* (Journal of the Asiatic Society of Bengal, vol. XLIX, p. 107-127, et 181-206). — Calcutta, 1880.

Rappel de la notice de Colebrooke et de l'analyse de Weber.

Généralités sur la *Sûryaprajñapti*.

Étude technique et systématique de l'ouvrage d'après les sujets traités, avec données comparatives :

La théorie des deux soleils, des deux lunes et des deux systèmes de constellations.

La période astronomico-chronologique; le yuga ou cycle quinquennal; les mois lunaires.

Les révolutions du soleil et de la lune; les solstices; les nakṣatras; la longueur du jour; la vitesse du soleil dans les différents cercles qu'il parcourt; lever et coucher du soleil.

La doctrine du tâpakṣetra, c'est-à-dire de la partie du Jambudvîpa qui est éclairée chaque jour par les deux soleils.

La lune; ses révolutions; la place qu'elle occupe à différentes époques dans le cercle des nakṣatras.

Rapports de la lune et du soleil dans leurs révolutions.

Vitesse relative du soleil, de la lune et des étoiles.

Détails sur les nakṣatras.

Calculs en vue de la détermination de la place de la lune et du soleil, et calcul du temps en général.

Rapports de l'astronomie jaina avec celle des Bouddhistes, le système des *Purâṇas* et la théorie chinoise exposée dans le *Tcheou-pei*.

237

S.-J. Warren. *Nirayāvaliyāsuttam, een Upāñga der Jaina's.* — Amsterdam, 1879.

Introduction.

Généralités sur le *Nirayâvaliyâsûtra*. — Sommaire de cet Upâṅga. — Les manuscrits utilisés pour l'édition.

Texte du *Nirayâvaliyâsûtra*.

Glossaire prâkrit-sanskrit.

Remarques et annotations.

Recension : H. Jacobi, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, vol. XXXIV, p. 178-183.

238

Nirayâvaliyâ Sûtra. — Bénarès, 1885.

Sous ce titre sont réunis les Upâṅgas 8-12, constituant chacun un vagga :

1. *Kappiyâ* ou *Nirayâvaliyâ;*
2. *Kappâvaḍiṃsiyâ;*
3. *Pupphiyâ;*
4. *Pupphacûlâ;*
5. *Vaṇhidasâ.*

Le texte prâkrit est accompagné du commentaire sanskrit de Candrasûri et d'une glose en guzerati par Sadâraṅga.

239

Daśa Païnna Mûla. — Bénarès, 1886.

Édition collective des dix païnnas, avec commentaire et gloses.

240

The *Kalpa Sûtra* and *Nava Tatva,* two works illustrative of the Jain Religion and Philosophy. Translated from the Mâgadhi by J. Stevenson. — London, 1848.

Préface. — Considérations sur le *Kalpasûtra.* Résumé des doctrines jainas. Liste des Tirthakaras, des songes de Triśalâ et des symboles jainas.

Traduction du *Kalpasûtra,* précédée d'une version de la *Kalpalatâ* ou introduction au *Kalpasûtra.*

Traduction du *Navatattva.*

Appendice. — Remarques sur le prâkrit des livres jainas.

241

Kavi Râycand. *Kalpa Sûtra.* — Lucknow, 1875.

Traduction hindie du *Kalpasûtra.*

242

The *Kalpasûtra* of Bhadrabâhu, edited by H. Jacobi. — Leipzig, 1879.

Introduction.

Rapports chronologiques entre le Jainisme et le Bouddhisme. — Thèse de Colebrooke : Mahâvîra aurait été le maître de Gautama-Buddha. Critique. — Thèse de Wilson : le Jainisme dériverait du Bouddhisme; opinions analogues de Lassen et de Weber. Critique : ressemblances et différences entre Buddha et Mahâvîra et entre leurs doctrines; discussion chronologique : le terme Niggaṃtha (Nirgrantha); les données de l'épigraphie; le nom de Nigaṇṭha Nâtaputta donné à Mahâvîra. Conclusion : Buddha et Mahâvîra sont deux personnages distincts, mais qui vécurent à la même époque.

Discussion chronologique relative au nirvâṇa de Mahâvîra. — 1° D'après les *versus memoriales* de la *Vicâraśreṇi* de Merutuṅga, Mahâvîra serait mort en 527 avant l'ère chrétienne; 2° d'après le *Pariśiṣṭaparvan* de Hemacandra, en 467 seulement av. J.-C. Cette dernière date serait la plus vraisemblable; preuves en faveur de cette hypothèse.

Notice sur Bhadrabâhu, d'après : 1° les therâvalis du *Kalpasûtra*, de l'*Âvaśyaka* et du *Nandisûtra;* 2° le *Ṛṣimaṇḍalasûtra* de Dharmaghoṣa et le *Pariśiṣṭaparvan* de Hemacandra; 3° les légendes contenues dans différents commentaires modernes du *Kalpasûtra*. — En note (p. 12-13), texte et traduction de l'*Uvasaggaharastotra,* attribué à Bhadrabâhu.

Les livres jainas; leur rédaction définitive en 454 A. D. par Devarddhigaṇi; les altérations postérieures.

La langue des Jains : Mâhârâṣṭrî jaina et Prâkrit jaina; caractères généraux. L'orthographe des livres jainas.

Le *Kalpasûtra :* autorité de ce livre; sources; composition : Jinacaritra, Sthavirâvalî et Sâmâcârî; état du texte; les commentaires; la traduction de Stevenson.

Les manuscrits qui ont servi à l'établissement du texte.

Note supplémentaire sur Bhadrabâhu d'après la tradition des Digambaras.

Texte du *Kalpasûtra*.

Notes.

Glossaire prâkrit-sanskrit.

Recension : H. Oldenberg, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, vol. XXXIV, p. 748-757.

243

Bhadrabâhu. *Kalpasûtra*. — Calcutta, 1887.

244

Râjendra Sûri. *Kalpasûtrasya bâlâvabodha*. — Bombay, 1888.

Commentaire, ou plutôt traduction du *Kalpasûtra* en guzerati. Cette version sert en quelque sorte de bréviaire aux Jains pendant la période de jeûne et de méditation dite *Paryuṣaṇa* (guzerati : *Pacusaṇ*).

245

Uttarâdhyayana Sûtra. — Calcutta, 1880.

Au texte prâkrit sont joints le commentaire sanskrit de Lakṣmîvallabha et une glose en hindi par Vijayasâdhu.

246

E. Leumann. *Ueber die Āvaçyaka-Literatur* (Actes du Xe Congrès international des Orientalistes, IIe Partie, Section I, p. 125). — Leide, 1895.

Définition de la littérature Âvaśyaka : ensemble des textes ayant rapport aux six formules Âvaśyaka qui représentent la partie la plus ancienne du canon jaina.

La première de ces formules est le serment dit Sâmâyika.

Examen d'un manuscrit de l'an 1081 A. D. et contenant le commentaire de Śilâṅka sur le texte relatif au Sâmâyika.

Considérations sur le *Viśeṣâvaśyakabhâṣya* de Jinabhadra, ouvrage d'une grosse autorité parmi les Jains.

247

E. Leumann. *Die Āvaśyaka-Erzählungen.* — Leipzig, 1897.

Édition de récits extraits de la cûrṇi de l'*Âvaśyaka* et de la ṭîkâ de Haribhadra sur le même traité.

Le commentaire de Haribhadra constitue le texte fondamental. Ce que la cûrṇi offre en plus ou en moins est indiqué d'une façon spéciale.

Des passages parallèles sont en outre empruntés à la *Viśeṣâvaśyakaṭîkâ* de Śîlâṅka.

Cette édition est incomplète. Une note finale indique les raisons pour lesquelles elle a été interrompue.

248

E. Leumann. *Daśavaikālika-sūtra und -niryukti* (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, vol. XLVI, p. 581-663). — Leipzig, 1892.

Énumération des commentaires du *Daśavaikâlikasûtra.*

Notice sur les deux ṭikâs (*Bṛhadvṛtti* et *Laghuvṛtti*) de Haribhadra, avec données historiques sur celui-ci.

La Niryukti du *Daśavaikâlika.* Rapports entre niryukti et bhâṣya. Analyse détaillée des strophes 222-297 de cette Niryukti.

Liste des récits relatifs au *Daśavaikâlika.*

Liste des passages parallèles à la Niryukti.

Étude des récits relatifs au *Daśavaikâlikasûtra.* Traduction des trois premiers chapitres du Sûtra. Analyse des autres récits ou légendes.

Étude analytique des récits relatifs à la Niryukti.

Texte du *Daśavaikâlikasûtra.*

Texte de la *Daśavaikâlikaniryukti.*

249

Śîr Nandî jî Sûtra. — Calcutta, 1880.

Texte prâkrit;
Commentaire sanskrit de Malayagiri;
Glose hindie.

250

Śrî Anuyogadvâra jî Sûtra. — Calcutta, 1879.

Le texte du sûtra est accompagné du commentaire sanskrit de Hemacandra Maladhâri et d'une glose guzeratie par Mohana.

STATUE DE PÂRŚVANÂTHA A ELÛRA
(d'après J. FERGUSSON et J. BURGESS, *Cave Temples of India*, pl. LXXXVI)

IMP. L. BERTRAND, CHALON-S.-S.

V

TRAITÉS NON CANONIQUES

251

Prakaraṇa-mâlâ. — Ahmadabad, 1871.

Recueil de petits traités, entre autres : le *Jîravicâra*, le *Navatattva*, le *Daṇḍaka*, la *Saṅgrahaṇî* et différents *Śatakas*.

Avec interprétation verbale en guzerati.

252

Prakaraṇa-ratnâkara. Édité par Bhîmasiṃha Mâṇaka. 4 volumes. — Bombay, 1876-1878.

Collection d'ouvrages jainas en sanskrit, prâkrit ou ancien guzerati, la plupart accompagnés d'une version en guzerati moderne.

Les principaux ouvrages contenus dans chacun des volumes sont indiqués ci-dessous :

Volume I.

Sâdâtraṇaso gâthânuṃ stavana, règles de conduite à l'usage des śrâvakas, en vers hindis, par Yaśovijaya, avec un commentaire guzerati par Padmavijaya.

Âgamasâra, traité philosophique de Devacandra.

Nayacakrasâra, sur l'existence et la non-existence, par Devacandra, avec commentaire guzerati.

Covîsajinastuti, hymnes en hindi par Ânandaghana, avec commentaire guzerati par Jñânasâra.

Yogadṛṣṭi, exposé de huit théories relatives à la méditation, en vers hindis, par Yaśovijaya, avec commentaire guzerati par Jñânavimalasûri.

Traduction guzeratie de l'*Upamitibhavaprapañcâvârttikarûpa*, abrégé du poème de Siddharṣi par Haṃsaratna.

Adhyâtmasâra, sur la discipline, en vers sanskrits, par Yaśovijaya, avec commentaire guzerati par Vîravijaya.

Volume II.

Mahimnastotra, hymne en l'honneur de Vṛṣabha, par Ratnaśekhara.

Caturviṃśatijinastuti de Kṣamâkalyâṇa.

Adhyâtmakalpadruma de Munisundarasûri, avec glose en guzerati par Ratnacandra.

Sûktamuktâvalî de Keśaravimala.

Śântasudhârasa de Vinayavijaya.

Śṛṅgâravairâgyataraṅgiṇî de Somaprabhâcârya, avec traduction et glose en guzerati par Nandalâla.

Adhyâtmamataparîkṣâ, controverse contre les Digambaras du point de vue śvetâmbara, par Yaśovijaya, en vers prâkrits avec commentaire guzerati de l'auteur.

Dravyaguṇa paryâyano râs, en vers hindis, par Yaśovijaya, avec commentaire guzerati.

Samyaktvasvarûpastava, vers prâkrits à la louange de l'orthodoxie jaina, avec un commentaire guzerati par un disciple de Jñânasâgara.

Samayasâra, en vers hindis par le Digambara Banârasî Dâsa, avec traduction guzeratie par Rûpacandra.

Lokanâladvâtriṃśikâ, cosmogonie en vers prâkrits avec commentaires guzeratis.

Saṣṭiśataka de Nemicandra, avec version et glose guzeraties par Guṇasundara.

Volume III.

Pravacanasâroddhâra de Nemicandra, avec paraphrase guzeratie par Padmamandiragaṇi.

Nigodacatriśi, 36 vers de la *Bhagavatì* (śataka XI, uddeśa 10), avec commentaire guzerati.

Ratnâkarapañcavîsì, hymne en l'honneur de Mahâvira, par Ratnâkarasûri.

Savâso gâthânum stavana, conseils religieux, par Yaśovijaya.

Jinastuti, hymne en l'honneur des 24 Tirthakaras, par Śobhana.

Bhavavairâgyaśataka, poème prâkrit sur la philosophie et la religion jainas.

Virastuti, traité apologétique et polémique par Yaśovijaya, avec commentaire guzerati par Padmavijaya.

Volume IV.

Saṅgrahaṇisûtra, ou *Trailokyadîpikâ,* ou encore *Bṛhatsaṅgrahaṇî* (en prâkrit *Saṅghayaṇi*), traité de cosmographie par Candrasûri, avec commentaire guzerati.

Laghukṣetrasamâsa de Ratnaśekhara, avec le commentaire guzerati d'Udayasâgara.

Les six Karmagranthas, savoir :

1. *Karmavipâka* de Devendrasûri, avec commentaire guzerati par Maticandra.
2. *Karmastava,* texte prâkrit avec paraphrase et commentaire en guzerati.
3. *Bandhasvâmitva* de Devendrasûri.
4. *Ṣaḍaśitikâ* de Jinavallabha, avec commentaire guzerati par Yaśaḥsoma.
5. *Śataka* de Devendrasûri, avec commentaire guzerati de Yaśaḥsoma.
6. *Saptatikâ,* attribuée à Candramahattâcârya, avec commentaire guzerati.

253

Jaina-kâvya-sâra-saṅgraha. — Ahmadabad, 1882.

Collection de différents ouvrages, parmi lesquels :

le *Râmacaritra* de Hemacandra;

l'*Âgamasâra* de Devacandra.

254

Jaina-śâstra-kathâ-saṅgraha. Seconde édition. — Ahmadabad, 1884.

Collection de légendes, de petits traités philosophiques, d'hymnes et de prières, tels que :

l'*Âgamasâra* de Devacandra;

le *Râmacaritra* de Hemacandra;

l'*Adhyâtmakalpadruma* de Munisundarasûri, avec paraphrase guzeratie par Ratnacandra;

le *Pâṇḍavacaritra* de Devaprabhasûri;

la *Śṛṅgâravairâgyataraṅgiṇî* de Somaprabhâcârya;

le *Śrîpâlacaritra* de Vinayavijaya;

l'*Adhyâtmasâra* de Yaśovijaya, traduit en guzerati par Viravijaya.

255

Laghu-prakaraṇa-saṅgraha. Édité par Bhimasiṃha Mâṇaka. Seconde édition. — Bombay, 1889.

Recueil de neuf petits traités dont les plus importants sont :

le *Navatattva;*

le *Jîvavicâra* de Śântisûri;

le *Daṇḍaka (Vicâraṣaṭtriṃśakâ)* de Gajasâra;

la *Laghusaṅghayaṇî* de Haribhadrasûri;

le *Kṣetrasamâsa* de Jinabhadra;

la *Mahoṭîsaṅghayaṇî* de Candrasûri;

et l'*Âcâropadeśa* de Sundaragaṇi.

256

Prakaraṇa-saṅgraha. Quatrième édition. — Bombay, 1905.

Exposition sommaire, en guzerati, de 25 petits traités de nature diverse, parmi lesquels le *Navatattva.*

257

F. Hall. *A Contribution towards an Index to the Bibliography of the Indian philosophical Systems.* — Calcutta, 1859.

P. 165-166. Notice sur le *Ṣaḍdarśanasamuccaya*, compéndium de philosophie selon le point de vue jaina, par Haribhadrasûri. Ce célèbre auteur s'était converti du Bráhmanisme au Jainisme. Il écrivit un grand nombre d'ouvrages et éleva, dit-on, à Gopanagara, un magnifique temple en l'honneur de Mahâvîra.

P. 166-167. Notice sur la *Ṣaḍdarśanavṛtti*, un commentaire sur le *Ṣaḍdarśanasamuccaya*, par Câritrasiṃhagaṇi.

258

F.-L. Pullé. *Shaṭdarçanasamuccayasûtram* (Giornale della Società asiatica italiana, vol. I, p. 47-73). — Firenze, 1887.

Généralités sur le *Ṣaḍdarśanasamuccaya* de Haribhadrasûri.
Les sources pour une biographie de Haribhadrasûri :

1° Le *Gaṇadharasârdhaśataka* de Jinadattasûri ;
2° Le *Vicârâmṛtasaṅgraha ;*
3° Les paṭṭâvalîs de la secte Kharatara et de la secte Tapâ.

Biographie de Haribhadrasûri.
Division du *Ṣaḍdarśanasamuccaya.*
Les manuscrits utilisés pour l'édition du texte.
Texte du *Ṣaḍdarśanasamuccaya.*

259

F.-L. Pullé. *Ṣaṭdarçanasamuccaya-ṭîkâ* (Giornale della Società asiatica italiana, vol. VIII, p. 159-177; vol. IX, p. 1-32; vol. XII, p. 225-236). — Firenze, 1895-96-99.

Notice sur la ṭîkâ du *Ṣaḍdarśanasamuccaya*, et sur l'auteur, Guṇâkarasûri, qui n'est autre que Guṇaratnasûri, disciple de Devasundara.

Note additionnelle relative à la date de la mort de Haribhadra.
Texte et analyse développée de la *Ṣaḍdarśanasamuccayaṭîkâ.*

260

L. Suali. *I sistemi filosofici dell' India alla fine del secolo XIV* (Giornale della Società asiatica italiana, vol. XVII, p. 243-271). — Firenze, 1904.

Traduction du début du *Ṣaḍdarśanasamuccaya* de Haribhadra, et du commentaire correspondant de Guṇaratna.

261

Ṣaḍdarśanasamuccaya by Haribhadrasûri. Edited by Dâmodara Lâl Gosvâmî (Chowkhambâ Sanskṛit Series, n° 27). — Bénarès, 1905.

Édition du texte et du commentaire, dit *Laghuvṛtti*, de Manibhadra.

Dans l'introduction, l'éditeur signale une histoire du Jainisme, intitulée *Jainadharmaprâctnetihâsa*, et due au Paṇḍit Hîrâlâl de Jamnagar.

262

E. Windisch. *Hemacandra's Yogaçâstra. Ein Beitrag zur Kenntniss der Jaina-Lehre* (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, vol. XXVIII, p. 185-262 et 678-679). — Leipzig, 1874.

Introduction.

Le *Yogaśâstra*, encore appelé *Adhyâtmopaniṣad*, fut composé par Hemacandra pour le roi Kumârapâla.

La morale jaina et les principes philosophiques sur lesquels elle repose.

Rapports de la doctrine jaina avec la doctrine bouddhique.

Considérations sur le manuscrit utilisé.

Texte des quatre premiers prakâśas du *Yogaśastra*.

Sommaire analytique de ces chapitres.

Traduction accompagnée de notes.

Index.

Corrections au texte.

263

JINADATTA SÛRI. *Vivekavilâsa.* — Bénarès, 1875.

Poème religieux en 12 chants. Édition du texte.

264

A. WEBER. *Das Saptaçatakam des Hâla.* — Leipzig, 1881.

Parmi les manuscrits qui ont servi à l'établissement du texte, se trouve une recension jaina, désignée par la lettre R, et à laquelle l'éditeur a consacré une étude spéciale, savoir :

Introduction, p. XXVIII et XXIX. Généralités sur le manuscrit qui présente tous les caractères d'un manuscrit jaina :

P. 404-439. Analyse comparative de cette recension avec le texte de la Vulgata.

265

A. WEBER. *Ueber Bhuvanapâla's Commentar zu Hâla's Saptaçatakam* (Indische Studien, vol. XVI, p. 1-204). — Leipzig, 1883.

Étude d'un manuscrit jaina contenant un commentaire de Bhuvanapâla sur le *Saptaśatakam*, avec titre spécial de *Chekokti-vicâralilâ*.

Particularités graphiques du manuscrit.

Caractères grammaticaux et orthographiques de la recension du texte.

Généralités sur le commentaire.

Notice sur Bhuvanapâla qui parait avoir été un Jain originaire du Guzerate.

Étude analytique de l'ouvrage.

265 *bis*

A. WEBER. *Über Bhuvanapâla's Commentar zu Hâla's Saptaçatakam.* — Berlin, 1882 (Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften).

Les premières pages seulement de la précédente étude.

266

JITÂMALA SVÂMI. *Bharmavidvaṃśaṇa* (sic). — Bombay, 1883.

Le titre exact de cet ouvrage est *Bhramavidhvaṃśaṇa*. C'est un traité religieux en vers prâkrits accompagnés d'un commentaire guzerati.

267

ŚÂNTISÛRI. *Jîvavicâra-prakaraṇa*. Édité par BHIMASIṂHA MÂṆAKA. Seconde édition. — Bombay, 1885.

Texte prâkrit avec explication littérale en guzerati.

268

SOMAPRABHÂCÂRYA. *Śṛṅgâra-vairâgya-taraṅgiṇî*. — Bombay, 1886.

Petit manuel d'ascétisme en 46 stances. Indique la manière de résister aux tentations féminines et, en général, de dominer les passions.

Le texte est accompagné du commentaire dit *Sukhabodhikâ* par Nandalâla.

269

Kâvyamâlâ. Part V. Edited by P. DURGÂPRASÂDA and K.-P. PARAB. — Bombay, 1888.

Parmi les huit traités qui composent cette partie se trouve la *Śṛṅgâravairâgyataraṅgiṇî* de Somaprabhâcârya, accompagnée de la *Sukhabodhikâ* ou commentaire de Nandalâla.

270

P.-E. PAVOLINI. *Gli scritti di Somaprabhâcârya* (Studi italiani di Filologia indo-iranica, vol. II, p. 33-72). — Firenze, 1898.

Notice sur Somaprabhâcârya.

Il vécut vers Saṃvat 1332 et fut le disciple de Vijayasiṃha. Il écrivit le *Sindûraprakara* et la *Śṛṅgâravairâgyataraṅgiṇi*.

Caractères généraux de ces deux ouvrages.

Le *Sindûraprakara* est un exposé, en 100 strophes, de la morale jaina.

Harṣakîrti, disciple de Candrakîrti, composa en Saṃvat 1682 un commentaire sur cet ouvrage.

Collation des divers manuscrits du *Sindûraprakara*, de l'édition indoue et des citations de Harṣakîrti.

Identification des récits et nouvelles rappelés par Harṣakirti.

Traduction italienne du *Sindûraprakara*.

271

Navatattva-prakaraṇa-mûla. Édité par BHIMASIṂHA MÂṆAKA. Quatrième édition. — Bombay, 1897.

Le texte prâkrit est accompagné d'une glose en guzerati.

272

H. JACOBI. *Upamitabhavaprapancae kathae specimen*. — Bonnae, 1891.

La littérature allégorique dans l'Inde.

Caractère général de l'*Upamitabhavaprapañcâkathâ*.

Notice sur Siddharṣi.

Les abréviateurs de l'ouvrage de Siddharṣi : Vardhamâna (*Upamitibhavaprapañcânâmasamuccaya*) et Haṃsaratna.

La langue de Siddharṣi.

Les manuscrits utilisés.

Texte du premier chapitre de l'*Upamitabhavaprapañcâkathâ*.

273

SIDDHARṢI. *Upamitibhavaprapañcâ Kathâ*. Originally edited by P. PETERSON and continued by H. JACOBI (Bibliotheca indica). — Calcutta, 1899 sqq.

Édition du texte.

274

A. Ballini. *La Upamitabhavaprapañcā Kathā di Siddharṣi* (Giornale della Società asiatica italiana, vol. XVII, p. 345-368; vol. XVIII, p. 217-253). — Firenze, 1904-1905.

Notice sur Siddharṣi, qui vécut à la fin du IXe siècle A.D.

Analyse générale de l'*Upamitabhavaprapañcâkathâ* :

Ch. 1. Éloge de la religion jaina. L'allégorie et la réalité. Sommaire des différents chapitres.

Ch. 2-7. Description allégorique de la vie humaine.

Ch. 8. Résumé général de l'œuvre.

Traduction, accompagnée de notes, de l'*Upamitabhavaprapañcâkathâ* (chant 2).

275

E. Leumann. *Jinabhadra's Jîtakalpa, mit Auszügen aus Siddhasena's Cûrṇi.* — Berlin, 1892 (Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften).

Introduction.

Considérations sur l'époque à laquelle vécut Jinabhadra.

Le *Jîtakalpa* s'appelle aussi *Yati-Jîtakalpa*. C'est une liste de pénitences pour les moines jainas. Ces pénitences, d'après les textes canoniques, sont au nombre de dix.

Le commentaire de Siddhasena est en prâkrit.

Texte du *Jîtakalpa*.

Texte du commentaire de Siddhasena (extraits).

Traduction des onze premières strophes (introduction) de ce commentaire : éloge de Mahâvira, des Gaṇadharas, des Sthaviras et du Pravacana (1-4); éloge de Jinabhadra (5-11).

276

P.-E. Pavolini. *Una redazione pracrita della Praçnottararatnamâlâ* (Giornale della Società asiatica italiana, vol. XI, p. 153-163). — Firenze, 1898.

Les différentes recensions de la *Praśnottararatnamâlâ*.

Étude d'une version prâkrite et nettement jaina de cet ouvrage, avec glose et commentaire en bhâṣâ par un certain Ṛṣyuttama.

Texte et traduction de cette nouvelle recension.

277

Syâdvâdamañjarî by MALLISHEṆA, with a Commentary of HEMACANDRA *(sic)*. Edited by DÂMODARA LÂL GOSVÂMÎ (Chowkhambâ Sanskṛit Series, n° 9). — Bénarès, 1900.

Édition du texte avec préface et table analytique de l'ouvrage.

La *Syâdvâdamañjarî* est un commentaire composé en Śaka 1214 par Malliṣeṇasûri, sur le *Vîtarâgastuti* ou *Anyayogavyavaccheda* de Hemacandra (d'où la méprise du titre). Mais ce commentaire est à la fois un traité de dogmatique, de polémique et d'apologétique, qui peut être considéré comme un exposé général de la doctrine jaina.

278

P.-E. PAVOLINI. *Il compendio dei cinque elementi. — Pañcatthiyasaṃgahasuttaṃ.* I. Testo (Giornale della Società asiatica italiana, vol. XIV, p. 1-40). — Firenze, 1901.

Caractères généraux du *Pañcatthiyasaṃgahasutta* ou *Pavayaṇasâra,* œuvre de Kuṇḍakuṇḍâcârya.

La langue. La métrique. Les manuscrits.

Édition du texte, avec indication du contenu de chaque strophe selon le commentaire d'Amṛtacandra.

279

Saptabhaṅgî taraṅgiṇî by VIMALADÂSA. Edited by P.-B. ANANTÂCÂRYA (Śâstramuktâvalî, n° 8). — Conjeeveram, 1901.

Traité de logique attribué à Vimaladâsa ou Vimaladeva. Édition du texte avec une courte préface et quelques notes.

280

A. Guérinot. *Le Jīvaviyāra de Śântisûri. Un traité jaina sur les êtres vivants* (Journal asiatique, IXe Série, Tome XIX, p. 231-288). — Paris, 1902.

Introduction. — Notice sur Śântisûri. Analyse rapide du *Jîvaviyâra*. Manuscrits utilisés pour l'édition.

Texte du *Jîvaviyâra*, avec traduction française et notes diverses. Glossaire prâkrit-sanskrit-français.

281

Umâsvâti. *Tattvârthâdhigama*. Edited by K. Premchand Mody (Bibliotheca indica). — Calcutta, 1903 sqq.

Édition du texte sanskrit d'après neuf manuscrits et du commentaire (*bhâṣya*) d'Umâsvâti lui-même.

282

Umâsvâti. *Praśamarati*. Edited by K. Premchand Mody. — Ahmadabad, 1903.

283

Amitagati. *Subhâṣita-ratna-sandoha*. Edited by Bh. Sâstrî and K.-P. Parab (Kâvyamâlâ, n° 82). — Bombay, 1903.

Cf. sur cette édition les remarques critiques de R. Schmidt, *The Kāvyamālā Edition of Amitagati's Subhāṣitasaṃdoha*, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, vol. LVIII, p. 447-450.

284

J. Hertel. *Über Amitagatis Subhāṣitasaṃdoha* (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, vol. XVII, p. 105-134). — Wien, 1903.

Sommaire du *Yogaśâstra* de Hemacandra (Saṃvat 1216). Il est probable que Hemacandra s'est inspiré du *Subhâṣitasaṃdoha* d'Amitagati (Saṃvat 1050).

Le *Subhâṣitasaṃdoha* est un traité didactique et polémique à la fois : didactique en ce qu'il expose la morale jaina et les préceptes auxquels doivent se conformer les disciples laïques; polémique, car il attaque en plus d'une occasion les doctrines brâhmaniques.

Sommaire des 32 chapitres qui composent l'ouvrage.

Métrique.

Comparaison de quelques chapitres avec des passages empruntés à des ouvrages brâhmaniques.

Texte du chapitre xxv, qui traite du jeu.

Analyse du chapitre xxxi (devoirs du śrâvaka) et comparaison avec les chapitres ii et iii du *Yogaśâstra*.

Comparaison du chapitre ix du *Subhâṣitasaṃdoha* avec le chapitre i du *Yoyaśâstra*.

Autres parallèles entre les deux ouvrages.

Analyse de divers autres chapitres du *Subhâṣitasaṃdoha* :

Ch. viii. De la connaissance;

Ch. ix. De l'action droite;

Ch. xxvi. De la délivrance;

Ch. xxviii. De la loi religieuse et de la piété;

Ch. xxxii. De l'ascétisme.

285

Amitagati's *Subhâṣitasaṃdoha*. Sanskrit und Deutsch herausgegeben von R. Schmidt und J. Hertel (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, vol. LIX, p. 265-340; 523-577). — Leipzig, 1905.

Introduction.

Bibliographie relative à Amitagati.

Notes lexicographiques et grammaticales concernant le *Subhâṣitasaṃdoha*.

Les manuscrits utilisés pour l'établissement du texte.

Texte critique du *Subhâṣitasaṃdoha*.

Traduction allemande.

286

E. Leumann. *Zum siebenten Kapitel von Amitagati's Subhāṣitasaṃdoha* (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, vol. LIX, p. 578-588). — Leipzig, 1905.

Le contenu dogmatique du chapitre vii du *Subhāṣitasaṃdoha* : *samyaktva* « wahrer Glaube » et *mithyâtva* « Irrglaube ».

Vocabulaire spécial d'Amitagati.

Remarques grammaticales.

Comparaisons avec le *Tattvârthâdhigama* d'Umâsvâti.

Cet article contient en outre des observations sur la traduction du ch. vii du *Subhâṣitasandoha* par MM. Hertel et R. Schmidt.

Ces observations ont provoqué de la part des deux traducteurs une *Erklärung* qui a été insérée, avec une *Erwiderung* de M. E. Leumann, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, vol. LIX, p. 819-821.

287

Bhâvavijaya. *Samyaktva-nirṇaya*. — Calcutta, 1874.

Exposé de la doctrine jaina.

288

Dharmaghosha. *Sâkâradîpikâ*. — Calcutta, 1875.

Autre exposé de la doctrine jaina.

289

Adhyâtma-prakaraṇa-saṅgraha. Édité par Hukm Munijî. — Ahmadabad, 1880.

Ensemble de traités sur les principes de la philosophie jaina.

290

Kunvar Vijayajî. *Adhyâtmasâra-praśnottara*. — Bombay, 1884.

Exposition des principes philosophiques jainas sous forme de dialogue entre un guru et son disciple.

291

PADMARÂJA. *A Treatise on Jain Law and Usages.* — Bombay, 1886.

Ce volume consiste en un choix de stances sanskrites, traduites à la fois en anglais, en canara et en marâthî.

292

Jñânaprakâśa-prakaraṇa-saṅgraha. Édité par HUKM MUNIJÎ. — Ahmadabad, 1887.

Collection de traités sur la philosophie et la religion jaina, avec un recueil d'hymnes.

293

RÂJYACANDRA. *Mokṣamâlâ.* — Ahmadabad, 1888.

Exposé élémentaire de la religion jaina à l'usage des enfants.

294

PADMARÂJA. *Saṃskṛta-jinendramâlâ.* — [Bangalore], 1889.

Ouvrage d'astrologie jaina en vers sanskrits avec paraphrase canara.

295

HÎRAJÎ HAṂSARÂJA. *Vivekasâra.* — Bénarès, 1879.

Traité sur la religion jaina en général. — Légende ou histoire des Tîrthakaras. — Collection d'hymnes.

Le tout en guzerati.

296

Âtmabodha ane Jîvanî Utpatti. — Bombay, 1886.

Traité philosophique en guzerati sur l'âme et le principe vivant. A la fin, une série d'hymnes.

297

SAUBHÂGAMÂLAJÎ. *Bibadha-ratan-prakâśa.* — Poona, 1888.

Instruction sur les principes de la religion jaina. Prâkrit et guzerati.

298

CUNÎLÂLA JAYACAND. *Jaina matanî parîkṣâno pratyuttara.* — Surate, 1888.

Écrit polémique contre les missionnaires chrétiens.

299

ÂTMÂRÂMAJÎ ÂNANDAVIJAYAJÎ. *Samyaktva-śalyoddhâra.* — Ahmadabad, 1888.

Traduction guzeratie d'un traité polémique de la secte Tapâ contre la secte Ḍhuṇḍiâ au sujet du culte des idoles.

L'ouvrage original est en hindi et porte le titre de *Samakita-śalyoddhâra.*

300

NÂRÂYAṆA HÎRÂCAND KÂNÛNÎ. *Dharmatattva bhâskara.* Seconde édition. — Ahmadabad, 1889.

Exposé des principes de la religion jaina. En guzerati.

301

Jainadharma-jñânaprakâśaka. — Poona, 1890.

Ensemble de courts traités dogmatiques et recueil de prières, d'hymnes et d'instructions religieuses.

302

JINADATTASÛRI. *Śakunaśâstra.* Traduction guzeratie par HÎRÂLÂL HAṂSARÂJA. — Jamnagar, 1899.

Traité de divination par Jinadattasûri, probablement le maître de Haribhadrasûri.

303

UDAYACAND YATI. *Navapadârtha-tattvabodha.* — Calcutta, 1895.

Exposé des neuf principes de la foi jaina.
En marwari.

304

ÂTMÂRÂMAJÎ ÂNANDAVIJAYAJÎ. *Jainatattva-darśagrantha.* — Bombay, 1884.

Apologie du Jainisme en douze chapitres et en hindi.

305

ÂTMÂRÂMAJÎ ÂNANDAVIJAYAJÎ. *Jaina-dharma-viṣayaka-praśnottara.* — Ahmadabad, 1889.

Catéchisme jaina en hindi.

306

MOHANA LÂLA. *Sambegî Hitaśikṣâ (Durvâdî Mukhaca-peṭikâ).* — Lahore, 1893.

Traité de polémique en hindi.

307

TODAR MALLA. *Mokṣamârgaprakâśa.* Traduction en hindi par JÑÂNACANDRA JAINÎ. — Lahore, 1897.

308

AHMAD HASAN KHÂN. *Jain gati.* — Agra, 1872.

Sur les principes de la foi jaina.
En hindoustani.

309

LÂLA KRIPÂ RÂMA. *Nem Jain Dharm.* — Amritsar, 1892.

Sorte de catéchisme exposant les principes de la religion jaina.
En hindoustani.

310

E. Ariel. *Kur'aḷ de Tiruvaḷḷuvar, Fragments traduits du tamoul* (Journal asiatique, IVe Série, Tome XII, p. 416-433, et Tome XIX, p. 381-435). — Paris, 1848-1852.

Introduction. — Généralités sur le *Kuṟaḷ*. Les éditions indigènes. Division du *Kuṟaḷ*.

Extraits des trois livres du *Kuṟaḷ* (traduction française).

311

G.-U. Pope. *Notes on the Kurraḷ of the Tamiḻ Poet Tiruvaḷḷuvar* (Indian Antiquary, vol. VII, p. 220-224; vol. VIII, p. 305-309; vol. IX, p. 196-199; vol. X, p. 352-355). — Bombay, 1878-1881.

Introduction.

Le *Kuṟaḷ* en général.

Notice sur l'auteur. Il vécut entre 1000 et 1200 a.d. Son nom est inconnu; Tiruvaḷḷuvar n'est qu'un titre. Il vécut à Saint-Thomé ou Mayilâpûr.

Les commentaires et les éditions du *Kuṟaḷ*.

L'esprit de l'ouvrage. Opinions de Graul et de Caldwell. Pour l'auteur, le *Kuṟaḷ* reflète la doctrine de Śaṅkarâcârya mélangée de Jainisme et de philosophie selon la *Bhagavadgîtâ*.

La métrique du *Kuṟaḷ*.

Analyse détaillée des quatre premiers chapitres qui constituent en quelque sorte l'introduction de l'ouvrage.

312

The 'sacred' Kurraḷ of Tiruvaḷḷuva-Nâyanâr, with Introduction, Grammar, Translation, Notes, Lexicon, and Concordance, by G.-U. Pope. — London, 1886.

Introduction.

I. Considérations générales au sujet du *Kuṟaḷ* et de son auteur. Âge de l'ouvrage : entre 800 et 1000 a.d. Éditions et commen-

taires. Le système théologique et philosophique exposé dans le *Kuṟaḷ*.

Sommaire analytique des chapitres.

II. La grammaire du *Kuṟaḷ*.

III. La métrique du *Kuṟaḷ*.

Texte et traduction. — La traduction est sous forme métrique.

Notes. — Le commentaire reproduit un grand nombre de passages des versions du *Kuṟaḷ* par Beschi et Ellis.

Lexique et concordance. — Le lexique se rapporte au *Kuṟaḷ* et au *Nâlaḍiyâr*.

Index général.

313

Le *Livre de l'Amour* de TIROUVALLOUVA, traduit du tamoul par G. de BARRIGUE de FONTAINIEU. — Paris, 1889.

AVANT-PROPOS par M. VINSON.

Les poèmes d'amour du pays tamoul. Plan général.

Notice historique sur Tiruvaḷḷuvar.

Excellente bibliographie des travaux relatifs au *Kuṟaḷ*.

Notice sur le *Nâlaḍiyâr*.

Traduction, par M. B. de FONTAINIEU, de la troisième partie du *Kuṟaḷ* (Doctrine de l'amour).

Appendice. Traduction de trois chapitres du *Nâlaḍiyâr*.

Notes et variantes.

314

The *Nâlaḍiyâr* or four hundred Quatrains in Tamil, by G.-U. POPE. — Oxford, 1893.

INTRODUCTION.

I. Généralités. — La tradition indigène relative au *Nâlaḍiyâr*. Les Jains et la littérature tamoule. Caractère général du *Nâlaḍiyâr*.

II. Notes grammaticales.

III. La métrique.

IV. Références bibliographiques. Quelques-uns des ouvrages cités sont d'origine jaina :

Le *Śilappadigâram*, élégant petit poème par Śeramân ;

L'*Èlâdi*, collection de sentences par Kaṇimethaiyâr ;

Le *Śindâmaṇi ;*

Enfin la grammaire intitulée *Naṉṉûl.*

Sommaire analytique des chapitres.

Le *Nâlaḍiyâr.* Texte, traduction et notes.

Index des mots initiaux de chacun des quatrains.

Lexique et concordance.

Index général.

315

J. Vinson. *La grande épopée de l'Inde dravidienne, le Sindâmaṇi* (Revue orientale, Nouvelle série, vol. I, p. 5-27). — Paris, 1866.

Analyse du premier chant du *Śindâmaṇi* avec traduction intégrale d'un grand nombre de strophes.

316

J. Vinson. *Un épisode du poème épique Sindâmaṇi* (Publications de l'École des Langues orientales vivantes. IIe Série, Volume IX, Mélanges orientaux, p. 547-577). — Paris, 1883.

Généralités sur le *Śindâmaṇi.* Âge, caractère, style, métrique.

L'auteur et le commentateur de l'ouvrage.

Sujet du *Śindâmaṇi.*

Texte lithographié et traduction d'un épisode emprunté au début du IIIe chant (aventure de Gândharvadattâ).

Notes grammaticales et métriques.

317

Śivaga-Śindâmaṇi. Édité par Sâminâdeiya. — Madras, 1887.

Cette édition est composée de la façon suivante :

Préface de l'éditeur;

Table générale:

Vies légendaires de l'auteur prétendu du *Śindâmaṇi*, Tiruttakkadêvar, et du commentateur Naccinârkkiniyar;

Résumé analytique du *Śindâmaṇi;*

Index des noms propres;

Dénombrement des strophes;

Notes sur la métrique;

Texte du *Śindâmaṇi,* accompagné du commentaire de Naccinârkkiniyar;

Préface du commentaire;

Références et citations oubliées ou non identifiées;

Table alphabétique des stances;

Erratum.

318

J. Vinson. *Littérature tamoule ancienne; le Sindâmaṇi* (Revue de linguistique et de philologie comparée, vol. XXII, p. 1-32 et 107-133). — Paris, 1889.

La littérature tamoule en général.

Les sources du *Śindâmaṇi.*

Notice particulière sur l'édition du poème publiée à Madras en 1887.

Caractère de l'ouvrage.

Analyse détaillée des 13 chants du *Śindâmaṇi.*

Traduction des strophes 150-249 et 270-281 du chant XIII.

Considérations sur l'âge du *Śindâmaṇi.*

319

Śûḷâmaṇi. Édité par Tâmôdarampiḷḷei. — Jaffna, 1889.

L'édition comprend les parties suivantes :

Préface de l'éditeur; notice sur les manuscrits du *Śûḷâmaṇi;*

Table des noms propres;

Texte;

Index des stances.

320

J. Vinson. *Littérature tamoule ancienne; le Sûḷâmaṇi* (Revue de linguistique et de philologie comparée, vol. XXXIV, p. 305-339). — Paris, 1901.

Considérations générales sur le *Śûḷâmaṇi*.

Âge du poème. Auteur. Métrique.

Analyse des 12 chants.

Traduction française des passages suivants : Invocation; préface; II, 24-30; V, 125-192; VII, 120-152; XII, 59-62.

STATUE DE GOMATEŚVARA A ŚRAVAṆA BELGOḶA
(d'après l'*Indian Antiquary*, vol. II)

IMP. E. BERTRAND, CHALON-S.-S.

VI

LITTÉRATURE HISTORIQUE ET LÉGENDAIRE

CONTES, RÉCITS

321

Caritrasaṅgraha. — Ahmadabad, 1884.

Collection de légendes jainas, parmi lesquelles :

le *Pâṇḍavacaritra* de Devaprabhasûri,

et le *Śrîpâlacaritra* de Vinayavijaya.

Des traités variés de courte étendue se trouvent aussi dans ce recueil, entre autres :

l'*Adhyâtmakalpadruma* de Munisundarasûri,

et la *Śṛṅgâravairâgyataraṅgiṇî* de Somaprabhâcârya.

322

Jaina Kathâratnakośa. 8 volumes. — Bombay, 1890.

Importante collection de légendes et récits jainas, accompagnés pour la plupart d'une glose en guzerati.

323

The Dvaiâsharâya (Indian Antiquary, vol. IV, p. 71-77; 110-114; 232-236; 265-269). — Bombay, 1875.

INTRODUCTION.

Le *Dvyâśraya* est ainsi intitulé parce qu'il se propose le double objet d'enseigner la grammaire sanskrite et de retracer l'histoire des rois Solaṅkis (Caulukyas) d'Aṇahilvâḍ-Pâṭaṇ.

Cet ouvrage fut commencé par Hemacandra. Il fut achevé en Saṃvat 1312 (A.D. 1255), à Pralhâdan-Pâṭaṇ (probablement Palampur), par un moine jaina du nom de Leśâjâyatilakagaṇi.

Un commentaire fut composé par Lakṣmitilakakavi.

Analyse détaillée de la partie narrative des 20 sargas.

324

The *Kumârapâlacharita (Prâkṛita Dvyâśraya Kâvya)* by HEMACHANDRA, with a Commentary by PÛRṆAKALAŚAGAṆI. Edited by SHAṄKAR PÂṆḌURANG PAṆḌIT (Bombay Sanskrit Series, n° LX). — Bombay, 1900.

PRÉFACE. — Description des manuscrits utilisés pour l'édition.

INTRODUCTION. — Généralités sur le *Kumârapâlacarita*.

Ce poème est en prâkrit et comprend 8 chants. Il constitue la dernière partie du *Dvyâśrayamahâkâvya*, dont les 20 premiers chants sont en sanskrit. Il a pour objet de retracer l'histoire des princes d'Aṇahilvâḍ-Pâṭaṇ, en particulier de Kumârapâla, et en même temps d'illustrer la grammaire prâkrite de Hemacandra.

La première partie du *Kumârapâlacarita* fut commentée par Abhayatilakagaṇi, et le 8e chant par Pûrṇakalaśagaṇi, disciple de Jinacandrasûri.

Analyse du *Kumârapâlacarita*.

Notice sur Hemacandra d'après A.-K. FORBES, *Râs Mâlâ*.

Sommaire analytique du *Kumârapâlacarita*.

Texte du poème.

Variantes du manuscrit D et corrections.

Index des mots.

APPENDICE. — Texte du chapitre VIII de la Grammaire de Hemacandra, avec son propre commentaire, *Prakâśikâ*.

325

E. KUHN. *Der Mann im Brunnen* (Festgruss an OTTO von BÖHTLINGK, p. 68-76). — Stuttgart, 1888.

Étude des diverses recensions de la légende dite de « l'homme au fond du puits ».

La recension jaina est contenue dans le *Sthavirâvalîcarita* de Hemacandra, II, 191 et suiv.

326

Sthavirâvalî Charita or *Pariśishṭaparvan* by Hemachandra. Edited by H. Jacobi (Bibliotheca indica). — Calcutta, 1891.

Préface.

Objet et caractère du *Sthavirâvalicarita*. L'histoire et la légende dans cet ouvrage.

Discussion critique relative à la mort de Mahâvira.

Considérations sur des textes parallèles (cf. Appendices) concernant les récits contenus dans le *Sthavirâvalicarita*. Haribhadra et Hemacandra.

La langue et la métrique dans le *Sthavirâvalicarita*.

Note, d'après Bühler, sur la chronologie des ouvrages de Hemacandra.

Analyse détaillée du *Pariśiṣṭaparvan*.

Texte du *Pariśiṣṭaparvan*.

Appendices.

Extraits du commentaire (*ṭîkâ*) de Devendra sur l'*Uttarâdhyayanasûtra*, du *Ṛṣimaṇḍalastotra* de Dharmaghoṣa, et du commentaire de Padmamandira sur le *Ṛṣimaṇḍalastotra*.

327

Th. Aufrecht. *Zwei Erzählungen aus der Bharaṭakadvâtriṃçatikâ und dem Kathârṇava* (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, vol. XIV, p. 569-581). — Leipzig, 1860.

Texte et traduction allemande des deux récits suivants :

Bharaṭakadvâtriṃśikâ, 3;

Kathârṇava, 2.

328

A. Weber. *Ueber einige Lalenburger Streiche* (Indische Streifen, vol. I, p. 245-252). — Berlin, 1868.

Traduction allemande des nouvelles 4, 13 et 25 de la *Bharaṭakadvâtriṃśikâ,* publiées par M. Th. Aufrecht.

329

Th. Aufrecht. *Zwei Erzählungen* (Festgruss an Rudolf von Roth, p. 129-134). — Stuttgart, 1893.

Texte et traduction allemande des deux premières nouvelles de la *Bharaṭakadvâtriṃśikâ.*

330

P.-E. Pavolini. *Bharaṭakadvātriṃçikā* (Studi italiani di Filologia indo-iranica, vol. I, p. 51-57). — Firenze, 1897.

Texte et traduction italienne des récits 7, 8 et 14 de la *Bharaṭakadvâtriṃśikâ.*

331

Th. Pavie. *La légende de Padmani, reine de Tchitor* (Journal asiatique, Ve Série, Tome VII, p. 5-47; 89-130; 315-343). — Paris, 1856.

III. *La Padmanî d'après les légendes djaïnes.*

Exposé de la recension jaina de la légende de Padmani d'après un manuscrit intitulé *Padmâvatîcaritra* et daté de Saṃvat 1524. Cette légende serait tirée du *Śîlasamudha* de Dharmaghoṣa.

332

A. Weber. *Ueber das Çatrunjaya Mâhâtmyam. Ein Beitrag zur Geschichte der Jaina.* — Leipzig, 1858.

Introduction.

Différentes opinions sur l'origine du Jainisme : Wilson, Benfey, Lassen ; — Colebrooke, Stevenson.

Discussion de la thèse de Colebrooke qui identifie Gautamasvâmin, disciple de Mahâvîra, avec Gautama Buddha.

La priorité du Bouddhisme sur le Jainisme. Étude critique. — Les disciples immédiats de Mahâvîra et les premières sectes. — Date de la mort de Mahâvîra. — La langue des Jains est plus récente que celle des Bouddhistes.

Les plus anciens documents relatifs au Jainisme, en Grèce et dans l'Inde. — Remarques sur le *Kalpasûtra*, d'après la version de Stevenson. — Les inscriptions de la dynastie de Valabhî. — La relation de Hiouen-Thsang. — Mort de Mahâvîra : 349-348 av. J.-C.

Le *Śatruñjayamâhâtmya*.

Généralités. Le manuscrit d'Oxford. Caractère de l'œuvre. La langue.

Analyse détaillée des 14 chapitres.

Texte du *Śatruñjayamâhâtmya* (Extraits).

332 *bis*

J. Burgess. *The Satrunjaya Mahatmyam* (Indian Antiquary, vol. XXX, p. 239-251 et 288-308). — Bombay, 1901.

Traduction du mémoire de Weber.

Cette version laisse de côté toute l'introduction historique et n'a pour objet que l'analyse des 14 chapitres du *Śatruñjayamâhâtmya*. Par contre, elle contient d'importantes additions, et elle est enrichie de nombreuses notes.

333

A. Weber. *Pañcadaṇḍachattraprabandha. Ein Märchen von König Vikramâditya.* — Berlin, 1877.

Considérations générales sur le rôle des légendes, récits, nouvelles, etc., dans la littérature sanskrite, et particulièrement chez les Jains.

La langue et la lexicographie dans le *Pañcadaṇḍachattraprabandha :* sanskrit mélangé de formes prâkritiques et populaires.

Particularités du manuscrit et caractéristique de la légende.

Texte du *Pañcadaṇḍachattraprabandha*, avec copieux commentaire.

Traduction allemande, avec notes.

Index des mots.

334

A. Weber. *Ueber die Siṅhâsanadvâtriṅçikâ* (Indische Studien, vol. XV, p. 185-453). — Leipzig, 1878.

Étude critique sur les différentes recensions de la *Siṃhâsanadvâtriṃśikâ*, plus connue sous le nom de *Vikramâdityacarita*.

Cet ouvrage serait d'origine jaina. La recension jaina en serait la plus ancienne, et toutes les autres recensions auraient un fond jaina commun.

Remarques grammaticales sur la recension jaina.

Étude des principaux manuscrits.

La recension de Vararuci et les rapports qu'elle présente avec la recension jaina.

Étude spéciale et analytique de la recension jaina :

Les manuscrits ;

Analyse détaillée de l'introduction ;

Siddhasena Divâkara ; son intervention auprès de Vikramâditya en faveur de la religion jaina ;

Les 32 récits ; analyse avec nombreux extraits accompagnés de traduction ;

Conclusion : noms et histoire des 32 statues ;

Indication sommaire du contenu de l'œuvre.

335

N.-J. Kirtane. *The Hammîra Mahâkâvya of Nayachandra Sûri* (Indian Antiquary, vol. VIII, p. 55-73). — Bombay, 1879.

Analyse du *Hammîramahâkâvya*, poème historique en 14 chants, par Nayacandrasûri, petit-fils et disciple de Jayasiṃhasûri.

Le manuscrit qui a servi à cette analyse a été copié à Firuzpur, en Saṃvat 1542, par Nayahaṃsa, un autre disciple de Jayasiṃhasûri.

336

A. Weber. *Über den Kupakshakauçikâditya des Dharmasâgara, Streitschrift eines orthodoxen Jaina, vom Jahre 1573.* — Berlin, 1882 (Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften).

Considérations générales sur le *Kupakṣakauśikâditya.* — Cet ouvrage doit comprendre 11 chapitres. Le manuscrit de Berlin ne contient que le premier et le début du second. Il est accompagné d'un commentaire composé par Dharmasâgara lui-même.

Notice sur l'auteur, d'après ce commentaire et une *Gurvâvalî.* — Dharmasâgara eut pour maîtres Ânandavimalasûri (Saṃvat 1547-1596), Vijayadânasûri (Saṃvat 1553-1622) et Hîravijayasûri (né en Saṃvat 1583). Il composa le *Kupakṣakauśikâditya* en Saṃvat 1629, soit 1573 A.D.

Analyse. — Le *Kupakṣakauśikâditya* est un traité polémique contre les dix sectes hétérodoxes qui prirent naissance à côté de la communauté śvetâmbara, à laquelle appartenait Dharmasâgara et qu'il considère comme la seule orthodoxe.

Liste des dix sectes hétérodoxes.

1. Secte Khavaṇaya. Due à une rénovation, vers Saṃvat 139, de l'ordre des Digambaras. La doctrine consiste en trois dogmes principaux :
   1° Prescription de l'état de nudité;
   2° Exclusion des femmes de la délivrance finale;
   3° Rejet d'un mode spécial d'alimentation pour les ascètes (?).
2. Secte Puṇṇima. Fondée par Candraprabhâcârya en Saṃvat 1159.
3. Secte Kharatara. Fondée en Saṃvat 1204 par Jinadattâcârya.
4. Secte Pallavia ou Aṃcalia. Fondée en Saṃvat 1213.
5. Secte Saddhapuṇṇima. Fondée en Saṃvat 1236.
6. Secte Âgamika. Fondée en Saṃvat 1250 par Devabhadra et Śîlaguṇa.

7. Secte Paḍimâri (Lumpâka). Fondée par Lumpaka en Saṃvat 1508. Elle a pour caractère fondamental d'être opposée au culte des images.
8. Secte Muni-ari ou Kaṭuka. Fondée par Kaṭuka en Saṃvat 1562, et caractérisée par la haine qu'elle manifeste à l'égard des munis.
9. Secte Vaṃjha. Fondée en Saṃvat 1570.
10. Secte Pâśa. Fondée en Saṃvat 1572 par Pâśacandra, lorsqu'il se fut séparé de la secte Tapâ.

337

H. Jacobi. *Das Kâlakâcârya-Kathânakam* (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, vol. XXXIV, p. 247-318). — Leipzig, 1880.

Introduction.

Le *Kâlakâcâryakathânaka* doit remonter à une époque assez reculée, mais ni l'âge ni l'auteur n'en sont connus.

Langue et caractère général de l'œuvre.

Sommaire analytique.

Enquête au sujet des personnages du nom de Kâlaka. Données extraites des ouvrages suivants : *Kalpasûtra* et commentaires; *Prajñâpanâsûtra; Nandîsûtra; Âvaśyakasûtra.*

D'après ces documents, il y aurait eu cinq Kâlakas.

Considérations historiques à ce sujet.

Texte du *Kâlakâcâryakathânaka.*

Traduction.

Glossaire prâkrit-sanskrit.

338

E. Leumann. *Zwei weitere Kālaka-Legenden* (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, vol. XXXVII, p. 493-520). — Leipzig, 1883.

Étude sur deux nouvelles recensions de la légende de Kâlaka. L'une a pour auteur Dharmaprabha, et la seconde Bhâvadeva.

Remarques grammaticales.

L'examen des différents récits prouve qu'ils dérivent tous d'une légende ancienne unique.

Considérations chronologiques. Corrections au mémoire de M. Jacobi.

Étude comparative de différentes listes de grands prêtres jainas :

1. Ligne de Mahâgiri, dans la *Nandi* et l'*Âvaśyaka ;*
2. Ligne de Suhastin, dans le *Kalpasûtra* et le *Daśâśrutaskandha ;*
3. Liste des Daśapûrvins, d'après Merutuṅga.

Examen critique de ces listes : les noms et les dates.

Texte des deux nouvelles recensions de la légende.

Glossaire prâkrit-sanskrit.

339

A. Weber. *Über das Campakaçreshṭhikathânakam, die Geschichte vom Kaufmann Campaka.* — Berlin, 1883 (Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften).

Texte et traduction de l'histoire du marchand Campaka, composée par Jinakîrti.

Remarques grammaticales et données comparatives.

Nachtrag.

Nouvelles remarques linguistiques et données comparatives suggérées par divers savants.

339 *bis*

O. Böhtlingk. *Bemerkungen zu Ǵinakîrti's K'ampakakathânaka* (Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie impériale des Sciences de Saint-Pétersbourg, vol. IX, p. 75-86). — St. Petersburg, 1883.

Observations grammaticales et remarques critiques sur le mémoire précédent.

340

A. Weber. *Über das Uttamacaritrakathânakam, die Geschichte vom Prinzen Trefflichst.* — Berlin, 1884 (Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften).

Introduction.

Caractères généraux du récit. Les manuscrits.

Époque de la rédaction : fin du xve siècle (?).

Contenu : aventures de toutes sortes servant d'illustration à la doctrine jaina.

La langue et le lexique.

Texte du récit.

Traduction.

Notes bibliographiques et comparatives additionnelles.

341

A. Weber. *Ahalyâ, 'Αχιλλεύς und Verwandtes.* — Berlin, 1887 (Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften).

Le nom d'Ahalyâ se trouve dans le dixième aṅga, le *Praśnavyâkaraṇa,* parmi ceux des beautés (Sîtâ, Draupadî, Rukmiṇî, Padmâvatî, etc.) qui furent cause de guerres sanglantes.

Abhayadevasûri, dans son commentaire, donne quelques détails sur ces héroïnes.

Texte de ce passage.

342

R. Fick. *Eine jainistische Bearbeitung der Sagara-Sage.* — Kiel, 1888.

Texte et traduction allemande, avec notes et glossaire, d'un récit emprunté au commentaire de Devendragaṇi sur l'*Uttarâdhyayanasûtra.*

L'introduction rappelle les principaux moments de la légende

de Sagara : *Mahâbhârata, Râmâyaṇa, Harivaṃśa* et *Purâṇas*. Le récit jaina n'est qu'une adaptation, en particulier d'après le *Mahâbhârata*, de cette légende fort ancienne. Comparaison avec la légende bouddhique de Kisâgotamî.

343

H. Jacobi. *Die Jaina Legende von dem Untergange Dvâravatî's und von dem Tode Kṛishṇa's* (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, vol. XLII, p. 493-529). — Leipzig, 1888.

La légende de Kṛṣṇa dans la littérature jaina :

1. Récit de Devendra dans son commentaire sur l'*Uttarâdhyayanasûtra ;*
2. *Antakṛtadaśa,* V, 1 ;
3. *Jñâtadharmakathâ,* XIV.

Considérations sur la légende et le culte de Kṛṣṇa parmi les Jains.

Texte du récit de Devendra.

Traduction.

Glossaire.

Appendice. Texte de l'*Antakṛtadaśa,* V, 1.

344

Haricandra. *Dharmaśarmâbhyudaya.* Edited by P. Durgâprasâda and K.-P. Parab (Kâvyamâlâ, n° 8). — Bombay, 1888.

Poème en 21 chants retraçant la légende du Tîrthakara Dharmanâtha.

Cet ouvrage est d'ailleurs imité du *Śiśupâlavadha* de Mâgha.

345

E. Lovarini. *La novellina ǵainica del re Pâpabuddhi e del ministro Dharmabuddhi* (Giornale della Società asiatica italiana, vol. III, p. 94-127). — Roma, 1889.

Le manuscrit. Âge et caractère général de la nouvelle. La langue.

Texte et traduction italienne.

346

G. Bühler. *Das Sukṛitasaṁkîrtana des Arisiṁha.* — Wien, 1889 (Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe der Kais. Akademie der Wissenschaften).

Caractère général de l'œuvre. — Le *Sukṛtasaṃkîrtana* est un mahâkâvya composé en l'honneur du ministre jaina Vastupâla. Il comprend 11 chants et 553 stances.

L'auteur et son époque. — Arisiṃha était un Jain. D'après Amaracandra, il aurait écrit un traité de poétique intitulé *Kavitârahasya,* et composé la *Kâvyakalpalatâ* en collaboration avec Amaracandra lui-même.

D'après le *Prabandhakośa* de Râjaśekhara, Arisiṃha aurait été le maître d'Amaracandra.

Les deux poètes étaient en étroites relations avec le ministre Vastupâla.

Le *Sukṛtasaṃkîrtana* fut vraisemblablement composé entre Saṃvat 1276 et 1296 ou 1297.

Analyse détaillée du *Sukṛtasaṃkîrtana* et considérations historiques.

Extrait du *Prabandhakośa* de Râjaśekhara.

Extraits nombreux du *Sukṛtasaṃkîrtana* (sargas I-V et VII-XI).

346 *bis*

G. Bühler. *The Sukritasamkirtana of Arisimha.* Translated by E.-H. Burgess, under the direction of J. Burgess (Indian Antiquary, vol. XXXI, p. 477-495). — Bombay, 1902.

347

A. Weber. *Über die Samyaktvakaumudî, eine eventualiter mit 1001 Nacht auf gleiche Quelle zurückgehende indische Erzählung.* — Berlin, 1889 (Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften).

La *Samyaktvakaumudî* présente, quant aux situations des personnages, de curieuses analogies avec les *Mille et une nuits.*

Raison de cette analogie :

1° Il faut rejeter l'hypothèse d'une coïncidence fortuite à laquelle s'opposent les particularités et les détails du récit.

2° La question d'emprunt est difficile à résoudre, vu l'incertitude des données chronologiques.

3° Selon toute vraisemblance, la *Samyaktvakaumudî* provient d'une tradition indienne propre, de laquelle dériveraient également les récits analogues des *Mille et une nuits,* par l'intermédiaire d'une rédaction persane antérieure.

Étude détaillée de l'introduction et de l'ensemble des récits de la *Samyaktvakaumudî,* selon les deux recensions de cet ouvrage, et comparaison avec les situations analogues des *Mille et une nuits.*

Notices biographiques sur les maitres jainas cités dans la *Samyaktvakaumudî.*

348

F.-L. Pullè. *Originali indiani della novella Ariostea nel XXVIII canto del Furioso* (Giornale della Società asiatica italiana, vol. IV, p. 129-164). — Roma, 1890.

P. 142-145. Texte et traduction d'un récit extrait du commentaire de Malayagiri sur le *Nandîsûtra.*

P. 161-164. Notice, accompagnée d'une rapide analyse, sur la *Samyaktvakaumudî.*

349

E. Leumann. *Die Legende von Citta und Sambhûta* (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, vol. V, p. 111-146; vol. VI, p. 1-46). — Wien, 1891-1892.

Étude comparative des diverses rédactions de la légende de Citta et Sambhûta.

I. Rédaction bouddhique : *Citta-Sambhûta-jâtaka* (FAUSBÖLL, n° 498).

II. Rédactions jainas
1. En vers : *Uttarâdhyayana*, XIII (Citta-Sambhûijja);
2. En prose : Commentaire (*vṛtti*) de Devendra sur l'*Uttarâdhyayana* (Bambhadatta);
3. *Âvaśyakaniryukti*, IX.

III. Rédaction brâhmanique : *Harivaṃśa*, I, 18-24.

Conclusions :

1. La recension bouddhique est en général meilleure que la recension jaina sous l'un ou l'autre de ses trois aspects. Pourtant aucune de ces deux recensions ne contient de traits spécifiques originaux.

2. Ce sont deux recensions postérieures à la rédaction brâhmanique, laquelle doit être considérée comme primitive.

350

G. BÜHLER. *Indian Studies.* — I. *The Jagaḍûcharita of Sarvâṇanda, a historical romance from Gujarât.* — Wien, 1892.

Généralités sur le *Jagaḍûcarita*. — Titre des 7 sargas. Caractères du poème, et en particulier le vocabulaire. On ne sait rien de l'auteur, Sarvâṇanda, ni de son maître Dhanaprabha, dont les noms n'ont pas encore été rencontrés dans les œuvres jainas. Le *Jagaḍûcarita* a la même valeur que les poèmes d'autres moines jainas du XIIe siècle ou des siècles suivants. Il date vraisemblablement de la seconde moitié du XIVe siècle, ou tout au plus du début du XVe.

Analyse détaillée du poème. — La vie de Jagaḍu d'après Sarvâṇanda. Un assez grand nombre de stances sont traduites.

Autres relations de la vie de Jagaḍu; valeur historique du récit de Sarvâṇanda. — La vie de Jagaḍu se trouve encore racontée dans le *Pañcaśatiprabodhasambandha*, composé par Śubhaśila en

Saṃvat 1521 (1464 A.D.), et dans une histoire de Bhadreśwar écrite par un Jain du nom de Khantavijaya. Étude des passages de ces deux ouvrages relatifs à Jagaḍu, et examen critique, au point de vue historique, des données fournies par le *Jagaḍûcarita*.

Extraits du *Jagaḍûcarita* et du *Pañcaśatiprabodhasambandha* (texte sanskrit).

351

DHANAÑJAYA. *Dvisandhâna*. Edited by P. SIVADATTA and K.-P. PARAB (Kâvyamâlâ, n° 49). — Bombay, 1895.

Édition accompagnée du commentaire de Badarinâtha.

352

G. BÜHLER. *A Legend of the Jaina Stûpa at Mathurâ*. — Wien, 1897 (Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe der Kais. Akademie der Wissenschaften).

Remarques sur l'antiquité du Jainisme.

Une preuve en faveur de cette antiquité est fournie par une inscription de l'an 79 de l'ère indo-scythe (milieu du IIe siècle A.D. environ). Le stûpa de Mathurâ, y est-il dit, aurait été « construit par les dieux » *thupe devanirmite*. A cette époque donc l'origine du stûpa était si reculée qu'elle se perdait dans la légende.

Des renseignements relatifs à cette légende sont contenus dans le *Tîrthakalpa* de Jinaprabha.

Traduction des passages de cet ouvrage concernant le stûpa de Mathurâ, et considérations historiques.

Le même mémoire est reproduit dans l'*Indian Antiquary*, vol. XXVII, p. 49-54.

353

SOMADEVA SÛRI. *Yaśastilaka*. Edited by P. SIVADATTA and K.-P. PARAB. Part I (Kâvyamâlâ, n° 70). — Bombay, 1901.

Le texte est accompagné du commentaire de Śrutadevasûri.

354

AMARACANDRA. *Bâlabhârata*. Edited by BECANARÂMA TRIPÂṬHI. — Bénarès, 1869.

Texte précédé d'une préface.

355

AMARACANDRA SÛRI. *Bâlabhârata*. Edited by P. SIVADATTA and K.-P. PARAB (Kâvyamâlâ, n° 45). — Bombay, 1894.

355 *bis*

Δημητριος ΓΑΛΑΝΟΣ. Βαλαβαρατα, ἡ συντομη της Μαχαβαρατας, ποινθεισα υπο του ΑΜΑΡΑ ἡ ΑΜΑΡΑΣΑΝΔΡΑ. — Εν Αθηναις, 1847.

Traduction grecque, précédée d'une introduction, du *Bâlabhârata* d'Amaracandra.

356

HEMACANDRA. *Jaina Râmâyaṇa*. — Calcutta, 1876.

Édition par Jagannâthaśukla.

357

HEMACANDRA. *Jaina Râmâyaṇa*. — Poona, 1890.

Édition en caractères guzeratis.

358

CAMANLÂL SÂṄKALCAND MÂRFATIYÂ. *Jain Râmâyaṇa*. — Bombay, 1897.

Sur la façon dont le *Râmâyaṇa* est interprété par les Jains. En guzerati.

359

F.-L. PULLÈ. *Un progenitore indiano del Bertoldo.* — Venezia, 1888.

L'*Antarakathâsaṃgraha* de Râjaśekhara; sa place parmi les légendes et récits dans la littérature indoue, et particulièrement dans la littérature jaina.

Texte et traduction italienne de huit nouvelles extraites de l'*Antarakathâsaṃgraha*.

Notes diverses.

360

F.-L. PULLÈ. *I novellieri ǵainici* (Studi italiani di Filologia indo-iranica, vol. I, p. 1-26; vol. II, p. 1-32). — Firenze, 1897-1898.

Importance des récits, légendes, contes, etc., pour l'étude du Jainisme.

Les sources de l'*Antarakathâsaṃgraha*.

Revue des travaux de M. E. Leumann sur les rapports entre les textes canoniques et les nouvelles jainas.

La « tradition » du Siddhânta : travaux exégétiques, commentaires, illustrations, gloses et vulgarisations.

Les principaux stades de l'histoire littéraire jaina :

1. Prédication de Mahâvira et de ses disciples, pendant les deux premiers siècles..... environ 500 à 300 av. J.-C.
2. Période des sûtras..... 300 av. J.-C. à 450 A.D.
3. Période des niryuktis, bhâṣyas, cûrṇis..... 500-850 A.D.
4. Période des ṭikâs et vṛttis..... 850-1200 A.D.
5. Période des gloses et résumés... 1200 A.D. et sqq.

Texte des 22 premières nouvelles de l'*Antarakathâsaṃgraha*, avec notes comparatives et bibliographiques.

361

C.-H. Tawney. *A Folklore Parallel* (Indian Antiquary, vol. X, p. 190-191). — Bombay, 1881.

Traduction d'un récit du *Kathâkośa*, intitulé : « A Story of Tenderness to Animals », et emprunté à la Chrestomathie *(Sâhityaparicaya)* de Nîlmaṇi Mukhopâdhyâya.

362

Nîlmaṇi Mukhopâdhyâya. *Sâhityaparicaya; an Introduction to Sanskrit Literature.* — Calcutta, 1881.

Chrestomathie pour les écoles, avec traduction anglaise et notes. Elle contient, entre autres, deux récits empruntés au *Kathâkośa.*

363

The *Kathâkoça,* or *Treasury of stories,* translated from Sanskrit Manuscripts by C.-H. Tawney, with Appendix containing Notes by Professor E. Leumann. — London, 1895.

Préface.

Le *Kathâkośa* a pour objet d'illustrer les dogmes du Jainisme.

Esquisse des doctrines jainas. — Le Jainisme est contemporain du Bouddhisme. Vie de Mahâvîra. — Doctrine de la métempsycose. La délivrance. — La vraie foi; la vraie connaissance; la vraie conduite. — Cosmologie. — Morale; préceptes à l'usage des moines et règles de conduite pour les laïques. — Le culte.

Rapports des récits du *Kathâkośa* avec les fables européennes.

Les manuscrits du *Kathâkośa* utilisés pour la traduction.

Notices sur quelques vocables spéciaux.

Traduction du *Kathâkośa.*

Le recueil comprend 41 récits, dont la version est accompagnée de notes philologiques, historiques et comparatives.

Notes par M. E. Leumann.

Divers éclaircissements historiques, philologiques et bibliographiques.

Index des noms propres et index général.

364

L. DE STEFANI. *La novellina jainica di Madirâvatî* (Giornale della Società asiatica italiana, vol. XIII, p. 1-26). — Firenze, 1900.

Les différentes rédactions de la nouvelle :

1° Le récit en prose du *Kathâkośa*, sous le titre de Kanakarathakathânaka;

2° La recension métrique de la nouvelle de Madirâvatî.

Comparaison des deux rédactions.

La nouvelle de Madirâvatî. — La langue et la métrique. — Le manuscrit. — Texte et traduction.

364 *bis*

L. DE STEFANI. *Nota alla novellina jainica di Madirâvatî* (Giornale della Società asiatica italiana, vol. XIII, p. 217-220). — Firenze, 1900.

Notes, corrections et additions au mémoire précédent, d'après les observations de MM. Jacobi, E. Leumann et H. Tawney.

365

MERUTUṄGA. *Prabandhacintâmaṇi*. Edited by RÂMACANDRA DINÂNÂTHA. — Bombay, 1888.

Outre le texte, cette édition renferme :

un index des vers insérés dans l'ouvrage,

un index des mots prâkrits,

et un index général.

366

The *Prabandhacintâmaṇi*, composed by MERUTUṄGA ĀCĀRYA, translated from the original sanskrit by C.-H. TAWNEY (Bibliotheca indica). — Calcutta, 1899.

Traduction très soignée, en anglais, du *Prabandhacintâmaṇi*.

Dans l'introduction, M. Tawney montre que les quatre premiers

chapitres de l'ouvrage de Merutuṅga contiennent des données historiques; il dégage ces éléments en s'appuyant sur les principaux écrits de Bühler relatifs aux Jains et sur le travail de C.-M. Duff, *Chronology of India.*

Au contraire, le cinquième et dernier chapitre du *Prabandhacintâmaṇi* n'est qu'une adaptation jaina d'anciennes légendes indigènes.

De nombreuses notes, et p. 205-215, des corrigenda et addenda très riches en rapprochements comparatifs ainsi qu'en renseignements bibliographiques, historiques et géographiques.

Un index des noms propres et un index général terminent le volume.

367

P.-E. Pavolini. *Eroine brammaniche in un novelliere giainico* (Giornale della Società asiatica italiana, vol. XIII, p. 89-99). — Firenze, 1900.

Étude sur les légendes relatives à Draupadî, Kuntî, Devakî et Rukmiṇî, d'après les recensions jainas du *Kathâkośa* composé par Śubhaśilagaṇi.

368

A. Ballini. *Un ciclo anedottico del Sultano Fîrûz II (Suratrâṇa Pîroǵa) del Pañcaçatîprabodhasambandhaḥ di Çubhaçîlagaṇi* (Verhandlungen des XIII. internationalen Orientalisten-Kongresses, p. 41-43). — Leiden, 1904.

Les écrits de Śubhaśilagaṇi.

La *Pañcaśati* fut composée en Saṃvat 1521. Elle renferme 596 nouvelles morales.

Analyse succincte de l'œuvre.

Dans une série de 16 nouvelles, l'acteur principal est Suratrâṇa Pîroja. Ce personnage est toujours accompagné de son confident, Jinaprabha. Aussi est-il permis de l'identifier au sultan Fîrûz II (1220-1296), qui eut, en effet, pour ami un sûri du nom de Jinaprabha.

La langue de la *Pañcaśati.*

369

A. Ballini. *Pañcaçati-Prabodhasambandhaḥ, o le cinquecento novelle antiche di Çubhaçila-Gaṇi, edite e tradotte* (Studi italiani di Filologia indo-iranica, vol. VI). — Firenze, 1904.

Introduction.

Śubhaśilagani, sa vie et ses œuvres.

Le *Pañcaśatiprabodhasambandha;* caractère général de ce recueil de nouvelles; le style et la langue.

Texte et traduction italienne des 50 premières nouvelles.

370

N. Mironow. *Die Dharmaparīkṣā des Amitagati.* — Leipzig, 1903.

L'étude la plus complète publiée jusqu'ici sur Amitagati et la *Dharmaparīkṣā*. Le travail de M. N. Mironow comprend les principaux paragraphes suivants :

L'auteur. — Amitagati appartenait à l'ordre des Digambaras. Il était originaire de Mathurā. Il composa son *Subhāṣitasaṃdoha* en Saṃvat 1050 et sa *Dharmaparīkṣā* en Saṃvat 1070.

Publications antérieures concernant la *Dharmaparīkṣā*.

Généralités sur la *Dharmaparīkṣā*.

Division de l'ouvrage.

Métrique et langue.

Analyse générale.

Analyse détaillée et résumé de la plupart des légendes et doctrines, dans l'ordre qui suit :

A. Récits poétiques.

B. Histoires brāhmaniques et épiques :

1. Histoires déjà connues de la littérature sanskrite :
   - *a.* d'après le *Rāmāyaṇa;*
   - *b.* d'après le *Mahābhārata.*
2. Histoires tirées, d'après Amitagati, de la littérature brāhmanique :
   - *a.* du *Rāmāyaṇa;*
   - *b.* du *Mahābhārata.*

C. Critique des doctrines brâhmaniques et bouddhiques :

1. Doctrine des dieux;
2. Théologie générale;
3. Doctrines bouddhiques.

D. Doctrines jainas.

E. Légendes jainas.

Index.

371

R. Pischel. *Gutmann und Gutweib in Indien* (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, vol. LVIII, p. 363-373). — Leipzig, 1904.

Étude d'une recension ancienne de l'apologue de Goethe contenue dans la *Dharmaparîkṣâ* d'Amitagati, IX, 43-55.

Il s'agit de deux époux qui font un pari au sujet de savoir qui des deux gardera le plus longtemps le silence. C'est la femme qui perd le pari.

372

J. Hertel. *Über die Jaina-Rezensionen des Pañcatantra.* — Leipzig, 1902 (Berichte der phil.-hist. Klasse der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften).

Les recensions septentrionales, en prose, du *Pañcatantra* constituent une classe particulière parmi toutes les leçons de cet ouvrage.

Elles se partagent à leur tour en deux groupes : le *textus simplicior* et le *textus ornatior*.

Ces deux textes proviennent d'une source commune, et, selon toute vraisemblance, jaina.

En ce qui concerne le textus ornatior, il est certain que le rédacteur en fut un Jain, savoir : Pûrṇabhadra qui vivait vers Saṃvat 1300.

Le textus simplicior servit de point de départ à une série très étendue de récits.

En dehors de ces deux textes, M. E. Leumann a découvert

parmi les manuscrits de Berlin une troisième recension jaina du *Pañcatantra*, intitulée *Pañcâkhyâna*.

Quelques corrections à ce mémoire sont indiquées dans la *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, vol. XVII, p. 300-301.

373

J. Hertel. *Eine vierte Jaina-Recension des Pañcatantra* (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, vol. LVII, p. 639-704). — Leipzig, 1903.

Notice sur le *Pañcâkhyânoddhâra*, composé en Saṃvat 1716 par Meghavijaya.

Étude analytique et comparative de cet ouvrage. Rapports du *Pañcâkhyânoddhâra* avec diverses recensions du *Pañcatantra*. Certains récits du *Pañcâkhyânoddhâra* sont d'origine vraisemblablement jaina. Une telle origine est sûre en ce qui concerne la dernière partie du livre.

Le texte de plusieurs récits est donné.

374

E. Leumann. *Die Hamburger und Oxforder Handschriften des Pancatantra* (Verhandlungen des XIII. internationalen Orientalisten-Kongresses, p. 24-29). — Leiden, 1904.

Considérations sur les imitations dont le *Pañcatantra* fut l'objet de la part des Jains.

Quelques récits de l'*Âvaśyaka* (VIIe siècle) présentent de l'analogie avec ceux du *Pañcatantra*.

375

H. Jacobi. *Ausgewählte Erzählungen in Mâhârâshṭrî. Grammatik, Text, Wörterbuch.* — Leipzig, 1886.

Recueil de dix (respect. onze) récits jainas, empruntés à des commentaires sur l'*Uttarâdhyayanasûtra*.

Préface. — Brèves notices sur Devendra et Śântisûri, auteurs des commentaires en question.

Introduction. — Classification des dialectes prâkrits et considérations spéciales sur la Mâhârâṣṭrî.

Grammaire, particulièrement consacrée à la Mâhârâṣṭrî.

Texte des dix récits :

1. Bambhadatta;
2. Saṇaṃkumâra;
3. Udâyaṇa;
4. Karakaṇḍu;
5. Domuha;
6. Nami;
7. Naggai;
8. Mûladeva;
9. Maṇḍiya;
10*a*. Agaladatta;
10. Agaḍadatta.

Glossaire prâkrit-sanskrit-allemand.

376

P.-E. Pavolini. *Le novelline prācrite di Maṇḍiya e di Agaladatta.* — Roma, 1892.

Version italienne, accompagnée de notes, des récits IX et X*a* du recueil de M. Jacobi, *Ausgewählte Erzählungen in Mâhârâshṭrî.*

377

P.-E. Pavolini. *La novella di Brahmadatta tradotta ed annotata* (Giornale della Società asiatica italiana, vol. VI, p. 111-148). — Roma, 1892.

Les études de M. E. Leumann sur l'origine de la nouvelle de Brahmadatta.

Les diverses recensions jainas de cette nouvelle :

1° ṭîkâ de Devendra sur l'*Uttarâdhyayanasûtra;*
2° vṛtti de Śântyâcârya sur le même sûtra;
3° niryukti de l'*Uttarâdhyayana;*
4° dîpikâ de Lakṣmîvallabha, d'après la ṭîkâ de Devendra;
5° bhâṣâ de l'*Upadeśamâlâ;*
6° commentaire de Hemacandra sur son *Yogaśâstra.*

Traduction italienne, accompagnée de notes, de la nouvelle de

Brahmadatta sur le texte publié par M. Jacobi dans ses *Ausgewählte Erzählungen in Mâhârâshṭrî*.

378

P.-E. Pavolini. *La novella di Brahmadatta secondo la versione di Hemacandra* (Giornale della Società asiatica italiana, vol. VII, p. 339-342). — Roma, 1893.

Notice sur la recension de la nouvelle de Brahmadatta contenue dans le commentaire de Hemacandra sur le *Yogaśâstra*, et comparaison avec les autres recensions de cette nouvelle.

379

G. de Blonay. *Histoire de Saṇaṃkumâra, conte mâhârâṣṭrî* (Revue de l'Histoire des Religions, vol. XXXI, p. 29-41). — Paris, 1895.

Traduction du récit publié par M. Jacobi dans ses *Ausgewählte Erzählungen in Mâhârâshṭrî*, p. 20-28.

380

P.-E. Pavolini. *Vicende del tipo di Mûladeva* (Giornale della Società asiatica italiana, vol. IX, p. 175-188). — Firenze, 1896.

Caractères généraux du type de Mûladeva.

Le nom de Mûladeva dans la littérature sanskrite.

Les faits et gestes de Mûladeva, d'après les trois conteurs Devendra, Śivadâsa et Somadeva.

Traduction partielle et analyse du récit de Devendra dans son commentaire sur l'*Uttarâdhyayanasûtra* (Jacobi, *Ausgewählte Erzählungen in Mâhârâshṭrî*, n° VIII).

381

P.-E. Pavolini. *Sulla leggenda dei quattro Pratyekabuddha* (Actes du XIIe Congrès international des Orientalistes, vol. I, p. 129-137). — Firenze, 1901.

Étude comparative de la légende des quatre Pratyekabuddhas d'après le Kumbhakâra-jâtaka (*Jâtaka*, 408) et le commentaire de Devendra sur l'*Uttarâdhyayanasûtra* (Jacobi, *Ausgewählte Erzählungen in Mâhârâshṭrî*, p. 34-55).

La recension bouddhique est antérieure au récit jaina.

382

A. Ballini. *Agaḍadatta*. — Firenze, 1903.

Version italienne des deux recensions de la nouvelle d'Agaḍadatta publiées, sous les nos X*a* et X, par M. Jacobi dans ses *Ausgewählte Erzählungen in Mâhârâshṭrî*, p. 66-86.

383

J.-J. Meyer. *Daṇḍin's Daçakumāracaritam*. Aus dem Sanskrit übersetzt. — Leipzig, 1903.

P. 28-29. Notices sur les deux nouvelles jainas de *Maṇḍiya* et d'*Agaḍadatta*, publiées par M. Jacobi.

384

J.-J. Meyer. *Kāvyasaṃgraha*. Metrische Uebersetzungen aus indischen und anderen Sprachen. — Leipzig, [1903].

P. 72-118. Traduction de la nouvelle d'*Agaladatta*, publiée par M. Jacobi.

P. 218-220. Remarques et notes philologiques à propos de cette traduction.

385

P.-E. Pavolini. *Appunti di novellistica indiana* (Giornale della Società asiatica italiana, vol. XII, p. 159-169; vol. XVI, p. 257-268). — Firenze, 1899-1903.

Cinq petites études, dont les suivantes ont rapport aux contes ou légendes jainas :

1. — Di un altro richiamo indiano alla « cornice » delle « Mille e una notte ».

Deux rédactions jainas présentent une étroite affinité avec les *Mille et une nuits :*

a. La *Samyaktvakaumudi*, publiée par Weber;

b. Le cycle d'énigmes et de nouvelles relatives à Naggai, et dont quelques-unes sont rapportées par Devendra et Lakṣmivallabha dans leurs commentaires sur l'*Uttarâdhyayana*.

Analyse du récit concernant Naggai, publié par M. Jacobi dans ses *Ausgewählte Erzählungen in Mâhârâshṭrî*.

2. — Saṇaṃkumāra.

Additions et corrections à la traduction de ce récit par M. G. de Blonay, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, vol. XXXI, p. 29-41.

4. — Agaladatta.

Remarques sur la traduction de cette nouvelle par M. Ballini.

5. — Udāyaṇa.

Traduction et analyse du récit jaina relatif à Udâyaṇa, publié dans le recueil de M. Jacobi.

386

E. Ariel. *Tiruvaḷḷuvar tcharitra* (Journal asiatique, IVe Série, Tome IX, p. 5-49). — Paris, 1847.

Traduction française, enrichie de copieuses notes, de deux passages du *Tiruvaḷḷuvar-caritra*.

387

J. Vinson. *Légende tamoule relative à l'auteur des Kur'al* (Revue orientale et américaine, vol. IX, p. 93-136). — Paris, 1864.

Introduction générale sur la philologie dravidienne : linguistique, prosodie, littérature. Les chefs-d'œuvre de la littérature tamoule, entre autres le *Śindâmaṇi* et le *Kuṟaḷ*.

Considérations historiques sur Tiruvaḷḷuvar. Le *Tiruvaḷḷuvar-caritra*.

Traduction française du *Tiruvaḷḷuvar-caritra*.

388

J. Vinson. *Légendes bouddhistes et djainas traduites du tamoul*. 2 volumes. — Paris, 1900.

De ces deux volumes nous signalerons seulement ce qui a rapport au Jainisme.

Volume I.

Avertissement. — Évolution de la littérature tamoule. La période d'influence jaina.

Le *Śindâmaṇi*. Notice bibliographique et traduction résumée.

Volume II.

Notice sur le Jainisme.

Les Tîrthakaras. Vie de Mahâvîra. — Le dieu suprême. Arhat. — Le culte. — Doctrines jainas. Le temps. L'univers. La délivrance. Les règles morales. — Les disciples laïques. Les religieux. Śvetâmbaras et Digambaras. — Origine du Jainisme. — Coup d'œil historique. — État actuel.

389

The *Pampa Rámáyaṇa* or *Rámacandra Charita Puráṇa* of Abhinava Pampa. Edited by Lewis Rice. Revised edition. — Bangalore, 1892.

INTRODUCTION.

Notice sur l'auteur. — Abhinava Pampa, « le nouveau Pampa », s'était ainsi surnommé par imitation du nom de Pampa, ou Hampa, le célèbre poète canara, qui composa en Śaka 863 le *Pampa-Bhârata* et l'*Âdipurâṇa*.

Abhinava Pampa s'appelait en réalité Nâgacandra. Il vécut à la fin du XIe siècle et fut le disciple de Bâlacandramuni.

Considérations générales sur le *Pampa-Râmâyaṇa*; sources, exposition rapide, style, caractère, etc.; le poème est essentiellement jaina.

ANALYSE DE L'OUVRAGE.

Cette analyse, très complète et très détaillée, équivaut presque à une traduction. Elle rend pour ainsi dire compte du contenu de chaque stance. Elle comprend 16 sections correspondant aux 16 chants du poème.

Texte canara du poème.

390

The *Pampa Bhârata* or *Vikramârjuna-Vijaya* of PAMPA. Edited by Lewis RICE. — Bangalore, 1898.

Édition établie dans les mêmes conditions que celle du *Pampa-Râmâyaṇa*.

391

Smṛtisaṅgraha. Édité par PADMARÂJA. — [Bangalore], 1888.

Compendium de tradition jaina en vers sanskrits avec glose en canara.

392

Śrîpâlacaritra athavâ *Śrîpâla râjano rás*. Seconde édition. — Bombay, 1876.

Légende du roi Śrîpâla, commencée par Vinayavijaya et terminée par Yaśovijaya.

En vers hindis, avec glose en guzerati.

392 *bis*

Śrîpâla râjano râs. — Bombay, 1877.

Édition avec commentaire guzerati plus étendu que dans la précédente.

393

Śrîpâlacarita. — Calcutta, 1876.

Édition en hindi par Kṛṣṇacandra.

394

Śrîpâlacaritra. — Bombay, 1883.

Traduction en vers marâthis, par Aṇṇâpâ Âpâ Vâḍakar.

395

VÎRANANDÎ. *Candraprabhacarita.* Edited by MAHÂMAHOPÂDHYÂYA and P. DURGÂPRASÂDA (Kâvyamâlâ, n° 30). — Bombay, 1892.

Légende en vers du Tîrthakara Candraprabha.

396

Cha bhâinuṃ râs. Seconde édition. — Bombay, 1877.

Légende jaina, en vers guzeratis.

397

JINODAYA SÛRI. *Haṃsarâja Vatsarâjano râs.* — Bombay, 1881.

Légende, en guzerati et en vers, des princes Haṃsarâja et Vatsarâja.

398

PADMAVIJAYA. *Samarâditya kevalîno râs.* — Bombay, 1882.

Légende de Samarâditya et autres récits versifiés. En guzerati.

399

MOHANA VIJAYAJI. *Cand râjano râs.* — Ahmadabad, 1882.

Légende en vers guzeratis.

400

VIRAVIJAYA. *Thuḷibhadrani śiyaḷvela.* — Ahmadabad, 1884.

Histoire de l'ascète jaina Thuḷibhadra.

401

JAYATASI. *Śeṭh Kayavannâ Śâhno râs.* — Bombay, 1884.

Légende en guzerati relative à un marchand.

402

KṢEMAHARṢA et MATISÂRAJI. *Candan Malyâgirîno râs, tathâ Śâlibhadra Śâhno râs.* — Bombay, 1884.

Deux légendes jainas en vers guzeratis.

403

Râjâ Pardeśino râs. — Bombay, 1884.

Traduction guzeratie d'une légende jaina.

404

KANAKASUNDARA. *Haricand râjano râs.* — Bombay, 1884.

Légende en vers guzeratis du roi Haricandra.

405

Cand râjâ ane Guṇâvalî râṇinâ kâgal. — Bombay, 1884.

Légende en guzerati relative au roi Cand et à la reine Guṇâvalî.

A la fin se trouvent des hymnes en l'honneur de Pârśvanâtha par Viravijaya.

406

Ayavantî Sukumârano tera ḍhâḷîo. — Bombay, 1884.

Chants en guzerati relatifs à un prince qui se fit ascète et à deux saintes femmes jainas.

407

JÑÂNAVIMALA SÛRI. *Śrîcand kevalîno râs.* — Bombay, 1886.

Légende en vers et en guzerati.

408

PADMAVIJAYA. *Jayânanda kevalîno râs.* — Bombay, 1886.

Légende en vers guzeratis.

409

BÂLACANDRÂCÂRYA. *Karuṇâvajrâyudha nâṭaka.* — Ahmadabad, 1886.

Traduction en guzerati, par Nârâyaṇabhârthi Yaśavantabhârthi, du texte sanskrit de ce drame qui expose une légende jaina.

410

GULÂBCAND DAYÂLJÎ et LAKṢMÎDÂSA KAHÂÑJÎ ṬHAKKAR. *Âḍîśvarano śloko.* — Bombay, 1886.

Histoire légendaire d'Âdinâtha, en vers guzeratis.

411

SAMAYASUNDARA UPÂDHYÂYAJÎ. *Karakaṇḍû âdik câr Pratyekabuddha râs.* — Bombay, 1886.

La légende des quatre Pratyekabuddhas.

412

VIRAVIJAYA. *Dhammil kumârano râs.* — Bombay, 1886.

Légende en vers guzeratis du marchand Dhammil à qui ses austérités valurent un empire.

413

DIPTIVIJAYA. *Maṅgalakalaśa kumârano râs.* — Bombay, 1886.

Légende jaina en guzerati et en vers.

414

Mallijina mâhâtmya. — Ahmadabad, 1887.

Récit en vers, et en guzerati, de la vie du Tirthakara Mallinâtha.

415

LALLU VALYAM. *Vijaya Râjendra Sûrijinuṃ janma-caritra.* — Ahmadabad, 1888.

Récit de la vie du prêtre jaina Vijaya Râjendra.
En vers guzeratis.

416

LABDHIVIJAYA MUNI. *Haribal macchino râs.* — Bombay, 1889.

Légende en vers guzeratis d'un pêcheur devenu célèbre par sa piété.

417

TULASIDÂSA. *Ratnanâtha candrodaya.* — Lahore, 1877.

Relation sur deux saints jainas, Gorakhanâtha et Machandranâtha.
En hindi.

418

UDAYARATNAJÎ. *Mahîpati râjâ ane Matisâgara pradhân.* — Poona, 1888.

Légende en hindi.

419

MÂNASÂGARA. *Kânnaḍ kaṭhiyârâ kî copâî.* — Bombay, 1888.

Légende jaina d'un bûcheron célèbre par sa chasteté. En hindi. A la fin :

Jambuprichâ kî copâî, par VÎRAJÎ MUNI.

Sur les peines dans la vie future.
Également en hindi.

420

Haṃsarâja-Bacharâja ko râs. — Poona, 1888.

Légende, en hindi, des princes Haṃsarâja et Vatsarâja.

VII

POÉSIE RELIGIEUSE, HYMNES, PRIÈRES

421

Jainastotrasaṅgraha. — Bombay, 1891.

Recueil des cinq hymnes jainas suivants :

Bhaktâmarastotra de Mânatuṅga.
Kalyâṇamandirastotra de Siddhasena Divâkara.
Ekîbhâvastotra de Vâdirâja.
Viṣâpahârastotra de Dhanañjaya.
Jinacaturviṃśatikâ de Bhûpâla.

422

Kâvyamâlâ. Part VII. Edited by P. Durgâprasâda and K.-P. Parab. Second revised edition. — Bombay, 1896.

Collection des stotras et stavas jainas suivants :

1. *Bhaktâmarastotra* de Mânatuṅga, avec notice et indication des principaux commentaires.
2. *Kalyâṇamandirastotra* de Siddhasena Divâkara, avec courte notice.
3. *Ekîbhâvastotra* de Vâdirâja.
4. *Viṣâpahârastotra* de Dhanañjaya.
5. *Jinacaturviṃśatikâ* de Bhûpâlakavi.

6. *Siddhipriyastotra* de Devanandin.
7. *Sûktimuktâvalî* de Somaprabhâcârya.
8. *Jinaśataka* de Jambûguru.
9. *Vairâgyaśataka* de Padmânandakavi.
10. *Siddhântâgamastava* de Jinaprabhasûri, avec une glose.
11. *Âtmanindâṣṭaka.*
12. *Mahâvîrasvâmistotra* de Jinavallabhasûri.
13-14. *id.* de Hemacandra.
15. *Pârśvanâthastava* de Jinaprabhasûri.
16. *Gotamastotra* du même.
17. *Vîrastava* de Jinaprabhâcârya.
18. *Caturviṃśatijinastava* de Jinaprabhasûri.
19. *Pârśvastava* du même.
20. *Vîranirvâṇakalyâṇakastava* du même.
21. *Praśnottararatnamâlâ* de Vimalacandra.
22. *Ṛṣabhapañcâśikâ* de Dhanapâla.
23. *Caturviṃśatijinastuti* de Śobhanamuni, avec un commentaire.

423

H. Jacobi. *Zwei Jaina-Stotra* (Indische Studien, vol. XIV, p. 359-391). — Leipzig, 1876.

I. Le Bhaktâmarastotra.

Introduction. — Le *Bhaktâmarastotra* est un hymne de 44 strophes en l'honneur de Ṛṣabha, le premier Tîrthakara. Circonstances dans lesquelles il fut composé par Mânatuṅga. Considérations sur l'âge et le caractère du poème.

Texte et traduction du *Bhaktâmarastotra.*

II. Le Kalyâṇamandirastotra.

Introduction. — Cet hymne, selon le commentateur, serait l'œuvre de Siddhasena Divâkara. C'est une imitation du *Bhaktâmarastotra;* il comprend 44 strophes en l'honneur de Pârśvanâtha.

Texte et traduction du *Kalyâṇamandirastotra.*

Remarques grammaticales.

424

H. Jacobi. *Die Çobhana Stutayas des Çobhana Muni* (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, vol. XXXII, p. 509-534). — Leipzig, 1878.

Texte des quatre premières strophes du *Caturviṃśatijinastotra* ou *Ṛṣabhanamrastotra*, composé par Jinaprabhasûri et commenté par Kanakakuśala.

Notice sur Śobhana ; il était le frère de Dhanapâla et vécut dans la seconde moitié du xe siècle.

Généralités sur le *Caturviṃśatijinastuti*. Les 96 strophes divisées en 24 séries de 4 strophes. Métrique et grammaire.

Les manuscrits utilisés. Le commentaire contenu dans ces manuscrits.

Texte et traduction du *Caturviṃśatijinastuti*.

425

J. Klatt. *Dhanapâla's Ṛishabhapañcâçikâ* (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, vol. XXXIII, p. 445-483). — Leipzig, 1879.

Introduction.

Notice sur Dhanapâla. Son identification avec l'auteur de la *Pâiyalacchi*.

Remarques sur un commentaire (avacûri), sans nom d'auteur, joint au texte de la *Ṛṣabhapañcâśikâ*.

Sommaire du stotra.

La langue en général. Lexicographie et grammaire. Détails sur la phonétique, la morphologie et la syntaxe.

La métrique.

Texte et traduction de la *Ṛṣabhapañcâśikâ*, avec de nombreux extraits du commentaire.

Glossaire prâkrit-sanskrit.

Appendice.

Liste des manuscrits jainas de la Bibliothèque royale de Berlin.

426

MÂNATUṄGÂCÂRYA. *Bhaktâmarastotra.* — Poona, 1883.

Texte accompagné d'une paraphrase en marâthi par Devacandra Mâṇakacanda.

427

MÂNATUṄGÂCÂRYA. *Bhaktâmarastotra.* Édité par BHÎMASIṂHA MÂṆAKA. Seconde édition. — Bombay, 1894.

Outre le texte du *Bhaktâmarastotra,* cette édition contient :

un commentaire sanskrit par Siddhicandra;
une version en vers hindis par Hemarâja;
des hymnes en hindi par Devavijaya;
enfin une interprétation verbale en guzerati.

428

Âdinâthastuti. — Delhi, 1894.

Traduction du *Bhaktâmarastotra* en vers hindis, par Hemarâja, avec notes par Ammansiṃha.

429

Kalyâṇamandirastotra. — Bombay, 1888.

Le texte sanskrit de l'hymne est accompagné d'une exposition littérale en guzerati, d'une traduction en vers hindis et d'un commentaire sanskrit.

430

DEVACANDRA. *Caturviṃśatijinastavana.* — Bombay, 1884.

Cette édition est accompagnée d'un commentaire en guzerati. Elle contient en outre le *Viṃśativiharamânajinastavana.*

431

ABHAYADEVA SÛRI. *Jayatihuaṇastotra.* — Ahmadabad, 1890.

Le texte de l'hymne est accompagné d'un commentaire sanskrit par Râmacandra Dinânâtha et d'une glose en guzerati par Giridharalâla Hârâbhâi.

432

VÂGBHAṬA. *Neminirvâṇa.* Edited by P. SIVADATTA and K.-P. PARAB (Kâvyamâlâ, n° 56). — Bombay, 1896.

Poème en l'honneur du Tirthakara Neminâtha.

433

DEVAVIMALA GAṆI. *Hîrasaubhâgya.* Edited by K.-P. PARAB (Kâvyamâlâ, n° 67). — Bombay, 1900.

L'édition comporte la propre glose de l'auteur.

434

P.-E. PAVOLINI. *Venti strofe del Gâthâkoça di Municandrasûri.* — Firenze, 1894.

INTRODUCTION. — Brève notice sur Municandrasûri, célèbre par l'austérité de sa vie et par son activité comme commentateur.

Quelques-unes des stances du *Gâthâkośa* ont dû être très populaires, car on les trouve citées dans un certain nombre d'ouvrages.

Explication de quelques termes spéciaux.

Caractère général du *Gâthâkośa.*

Texte de 20 strophes extraites du *Gâthâkośa.*

Traduction italienne de ces strophes.

435

P.-E. PAVOLINI. *Una Sûktâvali giainica anonima* (Miscellanea linguistica in onore di G. ASCOLI. p. 315-320). — Torino, 1901.

Notice sur un manuscrit de Florence contenant 150 strophes morales, dont quelques-unes se retrouvent dans le *Sindûraprakara*, la *Subhâṣitâvalî*, etc., ou correspondent à certains des *Indische Sprüche* publiés par Böhtlingk.

Texte de 20 de ces strophes.

436

Sâdhubandanâ. — Agra, 1850.

Hymnes en l'honneur de saints jainas et description de leurs vertus. En hindi, par le poète Banârasî.

437

Ajitasântistavanâdi câsmaraṇono. — Bombay, 1874.

Collection de quatre stotras, avec interprétation verbale en guzerati par Suddhakârî :

1. *Ajitaśântistava* de Nandiṣeṇasûri ;
2. *Vîrastava* de Pâḍaliptasûri ;
3. *Upasargaharastotra* de Bhadrabâhu ;
4. *Śakrastava.*

438

Jaina stavanâvalî. Édité par SITÂBCAND NÂHÂR. 2 volumes. — Azigamj, 1874 ; Murshidabad, 1875.

Collection d'hymnes.

439

SÂṄKALCAND MAHÂSUKHARÂMA. *Dîlkuś stavanâvalî.* — Ahmadabad, 1875.

Strophes en l'honneur des Tîrthakaras.

440

Padaratnâvalî. Édité par NÂNAK CANDRAJÎ. — Bénarès, 1876.

Collection de chants religieux.

441

Jainakâvyasaṅgraha. Édité par LÂBHAVIJAYA. — Bombay, 1881.

Collection d'hymnes en l'honneur des Tîrthakaras.

442

Ślokasaṅgraha. — Bombay, 1881.

Recueil de stances en l'honneur des Tîrthakaras.

443

Jainakâvyaprakâśa. Édité par BHÎMASIṂHA MÂṆAKA. — Bombay, 1883.

Compilation de prières, d'hymnes et de divers poèmes jainas.

444

Śatruñjaya tîrthamâlâ. — Bombay, 1884.

Collection de chants jainas en l'honneur du mont Śatruñjaya.

445

Pûjâsaṅgraha. Édité par SÂNKAḶCAND MAHÂSUKHARÂMA. Seconde édition. — Ahmadabad, 1884.

Recueil d'hymnes et de prières, extraits de divers auteurs jainas, tels que Vîravijaya, Rûpavijaya, Padmavijaya, etc.

446

Garbhâsaṅgraha. Édité par HARI RÂMAJÎ. — Bénarès, 1885.

Collection d'hymnes.

447

RÂJENDRA SÛRI. *Rasika stavanâvalî*. — Ahmadabad, 1886.

Hymnes en l'honneur des Tîrthakaras.

448

Stavanasaṅgraha. Édité par NÂNÂ DÂDÂJÎ GUṆDA. 2 volumes. — Poona, 1888.

Collection d'hymnes et de chants religieux.

449

Saṃskṛta-pûjâpâṭha. — Bombay, 1890.

Collection d'hymnes et de prières en sanskrit, en usage parmi les Digambaras.

Le recueil a été compilé par Hirâcand Nemacand, puis revu et édité par Brahmasûri Śâstri.

450

Jinapûjâdigrantha. — Bombay, 1891.

Petit recueil d'hymnes, parmi lesquels le *Bhaktâmarastotra.*

451

YAŚOVIJAYA. *Covîśînâṃ stavana.* — Ahmadabad, 1874.

Hymnes en l'honneur des 24 Tirthakaras.

En guzerati.

452

YAŚOVIJAYA. *Mahâvîrasvâmînâ satyâvîsabhavavigarenâ câstavanono saṅgraha.* — Bombay, 1874.

Autre recueil d'hymnes, également en guzerati.

453

Jainadharma dîlkuś stavanâvalî. — Bombay, 1876.

Collection d'hymnes en l'honneur des Tirthakaras, compilée par Harakisandâsa Harajîvanadâsa.

En guzerati.

454

Mahoṭi pûjâsaṅgraha. Édité par NÂTHÂ LALUBHÂÎ. — Ahmadabad, 1881.

Collection d'hymnes et de prières. En guzerati.

455

Lâvaṇisaṅgraha. — Bombay, 1882.

Collection de petits poèmes jainas en guzerati.

456

Jainaprabodha pustaka. Édité par ÂNANDAJÎ KHETAŚÎ. — Bombay, 1883.

Collection en guzerati d'hymnes, de prières et de maximes religieuses.

457

Jaina prârthanâmâlâ. — Ahmadabad, 1884.

Collection d'hymnes en guzerati, publiée par la Jainadharmapravartaka Sabhâ à Ahmadabad.

458

Prârthanâvalî. — Ahmadabad, 1885.

Collection d'hymnes jainas en guzerati. Une prière sert d'introduction.

459

MOTÎŚÂ. *Motîśânâṃ ḍhâḷiâṃ.* — Ahmadabad, 1885.

Stances guzeraties en l'honneur des Tîrthakaras et des pèlerinages aux sanctuaires jainas.

460

Atmarañjana. — Ahmadabad, 1886.

Collection, en guzerati, d'hymnes en l'honneur des Tîrthakaras et de maximes religieuses.

461

Bhajana sadbodha mâlikâ. Édité par NÂNÂ KOLEKAR. — Solapur, 1884.

Recueil d'hymnes jainas en marâthi.

462

KÂMATÂPRASÂDA TIVÂRÎ. *Maṣnavî.* — Calcutta, 1870.

Poème hindi en l'honneur d'un temple jaina.

463

RÂYA SÎTAB CAND NAHAR. *Jñânâvalî.* — Azigamj, 1889.

Chants jainas en hindi ancien.

464

BHÛDHARA DÂSA. *Jaina śataka.* — Delhi, 1891.

Stances religieuses en hindi, avec commentaire par Ammansiṃha.

465

Âlocanâpâṭha. — Delhi, 1895.

Poème religieux accompagné d'une glose en hindi.

466

LÂLCAND LALUBHÂÎ. *Dhanâ Sâlîbhadra.* — Ahmadabad, 1887.

Drame guzerati montrant comment la méditation et l'ascétisme conduisent à la délivrance finale.

467

KEŚAVALÂLA ŚIVARÂMA. *Jaina bâlajñâna subodha.* — Ahmadabad, 1888.

Manuel d'instruction religieuse jaina à l'usage des enfants. Explications sur des prières et des cérémonies.

468

DAULAT RÂMA. *Chah ḍhâlâ.* — Delhi, 1896.

Poème hindi sur la délivrance, avec commentaire et glossaire.

469

Jinapûjâsaṅgraha. Édité par NÂNAK CAND. — Bénarès, 1876.

Collection de prières jainas en hindi mélangé de stances sanskrites et prâkrites.

470

Sajhâyamâlâ. — Ahmadabad, 1877.

Préceptes religieux en vers, extraits de différents auteurs jainas.

470 *bis*

Sajyâo (sic). — Ahmadabad, 1877.

Recueil du même genre que le précédent.

470 *ter*

Mahoṭuṃ sajâyamâlâ saṅgraha. — Ahmadabad, 1887.

Recueil analogue aux deux précédents, mais plus étendu.

471

RÂM BAKHSH. *Sumati prakâśa.* — Lahore, 1878.

Poème sur les devoirs religieux. En hindi.

472

MUKTIKAMALA MUNI. *Ratnasâgara.* — Calcutta, 1879.

Manuel d'observances et de prières en sanskrit, prâkrit et hindi.

473

VÎRAVIJAYA. *Pûjâe âdî.* — Ahmadabad, 1881.

Recueil de vingt-deux formules dévotionnelles en vers et en prose.

En guzerati, avec stances prâkrites et sanskrites.

474

Jaina vṛtta śikṣâpatri. — Ahmadabad, 1887.

Instructions sur les douze observances religieuses jainas.

475

Jaina viveka vâṇi, yâne *Jaina dharma sâra saṅgraha.* — Bombay, 1888.

Compilation, par Ghelâbhâi Lilâdhara, de prières jainas en prâkrit avec gloses en guzerati, et de prières et de chants en guzerati.

476

Pântrîśa bolno thokḍo. — Bombay, 1888.

Remarques sur les observances religieuses jainas. A la suite, une série de maximes.

En guzerati.

477

Jainadharma siddhânta sâra pustaka. — Poona, 1889.

Traité sur les observances religieuses, suivi d'hymnes et de prières jainas.

En hindi et en guzerati.

478

Jainadharma jñâna pradîpaka pustaka. Quatrième édition. — Poona, 1890.

Recueil d'hymnes, de prières et de maximes religieuses. Dans le nombre se trouve le *Paḍîkamaṇa*.

En marwarî et en guzerati.

479

KÂNTIVIJAYA et AMARAVIJAYA. *Jaina siddhânta sâmâcârî*. — Ahmadabad, 1895.

480

Śîlakathâ. — Lucknow, 1899.

Préceptes religieux en vers.

481

Sâmâyaka tathâ Paḍîkamaṇuṃ. — Ahmadabad, 1877.

Deux traités dévotionnels, en prâkrit et en guzerati.

482

Sâmâyaka vṛtti. — Ahmadabad, 1882.

Le *Sâmâyaka* suivi d'autres prières. Édité par Lâdhâji. En guzerati.

483

Sâmâyaka sûtra tathâ Caityavandana artha sahita. — Ahmadabad, 1885.

Texte sanskrit du *Sâmâyaka* accompagné d'une traduction littérale en guzerati. A la suite, des prières et des hymnes également en guzerati.

484

Sâmâyika Pratikramaṇâdi sûtra. Édité par Bhîmasiṃha Mâṇaka. — Bombay, 1888.

En prâkrit avec glose guzeratie.

485

Vidhipakṣa gacchîya śrâvakasya daivasikâdika pañca pratikramaṇa vidhi. — Bombay, 1881.

Recueil de formules de confession et d'hymnes pour l'usage quotidien des membres de la secte Vidhipakṣa.

Texte prâkrit avec explications en guzeratî.

486

Daivasika tathâ râî pratikramaṇâdi mûlasûtra. — Bombay, 1881.

Petite collection de formules de confession et d'hymnes jainas pour l'usage quotidien.

En prâkrit, avec éclaircissements en guzerati concernant surtout le rituel.

487

Devasî ane râî pratikramaṇâ sûtra. — Ahmadabad, 1882.

Petite collection de prières et de formules dévotionnelles. La plupart sont en guzerati.

488

Pratikramaṇanâṃ sûtra. — Ahmadabad, 1882.

Collection de formules, hymnes, prières, etc., comprenant 73 sections. En prâkrit et en guzerati.

489

Pañca pratikramaṇâdi sûtrâṇi. — Bombay, 1882.

Recueil des cinq principaux manuels de confession jaina. Le texte est en prâkrit avec des éclaircissements en guzerati.

Cette édition a été revue par Ânandaji Khetaśi.

490

Lokâgacchiya śrâvakasya sârtha pañca pratikramaṇa sûtra. Seconde édition. — Bombay, 1883.

Collection de prières et d'hymnes à l'usage de la secte Lokâ de la communauté śvetâmbara.

En prâkrit avec éclaircissements en guzerati.

STATUES TAILLÉES DANS LE ROC A ELÛRA
(Collections du Musée Guimet)

CHALON SUR SAONE - IMP. E. BERTHAUD

VIII

ÉPIGRAPHIE

1. — Recueils.

491

A. Cunningham. *Corpus inscriptionum indicarum*. Vol. I. *Inscriptions of Asoka*. — Calcutta, 1877.

Préface.

P. iv-v. Remarques relatives à l'identification, défendue par Colebrooke, entre Gautamasvâmin ou Indrabhûti, disciple de Mahâvira, et Gautama Buddha.

P. 32-33. Notice sur les petites inscriptions des grottes de Khaṇḍagiri.

492

J.-F. Fleet. *Corpus inscriptionum indicarum*. Vol. III. *Inscriptions of the early Gupta kings and their successors*. — Calcutta, 1888.

Introduction.

P. 16. L'existence des Jains au ive siècle de l'ère chrétienne est prouvée par deux inscriptions, n°s 61 et 15.

P. 32, n. 2. Śilâṅka, dans son commentaire sur l'*Âcârâṅga-sutra* (*Âcâratikâ*), a confondu à deux reprises les ères Gupta et Śaka. Étude de ces deux passages.

INSCRIPTION N° 15.

(P. 65-68 et planche IX, A)

Inscription sur une colonne de pierre à Kahâun.

Ce pilier est décoré de cinq statues représentant, nus et debout, cinq Tîrthakaras, savoir : Âdinâtha, Śântinâtha, Neminâtha, Pârśvanâtha et Mahâvîra.

L'inscription rappelle que ces cinq statues ont été érigées par un certain Madra.

Date : 460-461 A.D.; langage : Sanskrit.

INSCRIPTION N° 61.

(P. 258-260 et planche XXXVIII, A)

Inscription dans une grotte à Udayagiri.

Elle rappelle l'installation d'une statue de Pârśvanâtha.

Date : 425-426 A.D.; langage : Sanskrit.

493

Epigraphia indica. — Calcutta.

VOLUME I (1892).

XVII. — *The Jaina inscription in the temple of Baijnath at Kîragrâma.* — G. BÜHLER.

Deux lignes d'inscription, en caractères jaina-nâgarîs, sur le piédestal d'une statue de Mahâvîra, donnée par deux marchands, Dolhaṇa et Âlhaṇa, et consacrée par Devabhadra, disciple d'Abhayadeva, de la lignée spirituelle de Jinavallabha. Saṃvat 1296.

XVIII. — *On the pedestal of an image of Pârśvanâtha, in the Kângra Bazar.* — G. BÜHLER.

Inscription mutilée de huit lignes, rappelant la descendance d'un sûri du nom d'Abhayacandra. 854 A.D.(?).

XIX. — *Inscriptions from Khajuraho.* — F. KIELHORN.

3. — Inscription from a Jaina temple of the year 1011.

Onze lignes en sanskrit et en caractères nâgarîs. L'inscription, mélangée de vers et de prose, se trouve dans le temple de Jinanâtha

à Khajurâho. Elle rappelle des donations faites par un certain Pâhilla (Pâhila).

6-8. — Three inscriptions from images in the Jaina temples.

a. Une seule ligne, rappelant un nom; sanskrit en caractères nâgarîs.

b. Une ligne, rappelant divers noms; sanskrit en caractères nâgarîs. Saṃvat 1205.

c. Mêmes caractères. Saṃvat 1215. Rappelle l'érection d'une statue.

XXXVII. — *Praśasti of the temple of Vâḍîpura-Pârśvanâtha at Pattana.* — G. Bühler.

Inscription de 52 lignes en caractères jaina-nâgarîs ordinaires. La langue est du sanskrit incorrect mélangé de guzerati et de quelques mots arabes et persans. En prose, sauf le début. Saṃvat 1651.

Les lignes 4-40 constituent une paṭṭâvali de la secte Kharatara. Vingt quatre chefs spirituels de cette école sont énumérés, depuis Uddyotanasûri jusqu'à Jinacandrasûri, sixième du nom.

XLIII. — *New Jaina inscriptions from Mathurâ.* — G. Bühler.

Texte et traduction de 27 inscriptions découvertes à Mathurâ.

Ces inscriptions appartiennent à la période indo-scythe, c'est-à-dire aux deux premiers siècles de l'ère chrétienne. Remarques sur les caractères avec lesquels elles sont écrites.

Langue : dialecte mixte, consistant en prâkrit et en sanskrit; remarques grammaticales et historiques relatives à ce dialecte.

Notices sur le contenu des inscriptions, très importantes pour l'histoire des sectes, sous-sectes ou écoles jainas.

XLIV. — *Further Jaina inscriptions from Mathurâ.* — G. Bühler.

Texte et traduction de 7 autres inscriptions analogues aux précédentes.

Ces deux séries d'inscriptions étudiées par Bühler sont reproduites en fac-similés hors texte dus au Dr. Führer.

Volume II (1894).

V. — *Inscriptions from Northern Gujarat.* — J. Kirste.

Plusieurs de ces inscriptions mentionnent des pontifes du Tapâ gaccha. On trouve entre autres la succession suivante :

Hîravijaya (Saṃvat 1642),
Vijayasena,
Vijayadeva,
Vijayasiṃha.

Liste des inscriptions jainas.

N°	Date (Saṃvat)	Localité	Objet
1	1358	Bhilri.	Consécration d'une image.
3	—	id.	—
4	1295 (?)	Dilmal.	Consécration d'une statue de Pârśvanâtha.
10	1217	Palampur.	Donation au temple de Mahâvîra. à Khṭṃvâṇâ.
12	1259	Roho.	—
14	1299	id.	Consécration d'une statue de Neminâtha.
20	1689	Sarotra.	Donation à un temple. Mention des pontifes Vijayadeva et Vijayasiṃha.
21	id.	id.	Construction d'une chapelle dans le temple de Mahâvira.
22	id.	id.	Érection d'un temple en l'honneur de Pârśvanâtha.
23-26	id.	id.	Donations à un temple.
29	1642 (?)	Taranga.	Restauration du temple (?). Mention de Hîravijaya.

VI. — *The Jaina inscriptions from Śatrumjaya.* — G. Bühler.

Texte et analyse de 118 inscriptions des temples jainas du Śatruñjaya.

Ces inscriptions se divisent en deux séries, s'étendant respectivement :

de Saṃvat 1587 à Saṃvat 1710,
et de Saṃvat 1783 à Saṃvat 1943.

Elles sont d'un haut intérêt en ce qu'elles contiennent des renseignements sur plusieurs écoles de moines jainas et sur certaines subdivisions des adeptes laïques.

A. Écoles jainas.

1. Paṭṭâvali du Kharatara gaccha (Inscr. nº 17).
2. id. du Tapâ gaccha (Inscr. nº 12).
3. id. de l'Añcala ou Vidhipakṣa gaccha (Inscr. nos 21 et 27).
4. id. du Sagara gaccha (Inscr. nº 91).
5. id. digambara (Inscr. nº 30). Lignée spirituelle de Kuṇḍakuṇḍa, du Sarasvati gaccha.

B. Sectes laïques.

1. Oswâls, avec trois principales subdivisions : Vṛddhaśâkhâ, Laghuśâkhâ et Addaiśâkhâ.
2. Śrimâlis, comprenant les deux branches Vṛddhaśâkhâ et Laghuśâkhâ.

XIV. — *Further Jaina inscriptions from Mathurâ.* — G. Bühler.

Fac-similés, texte et traduction de 41 inscriptions provenant des fouilles du Dr. Führer à Mathurâ.

Les résultats fournis par l'étude de ces inscriptions, concernant l'histoire du Jainisme, sont les suivants :

1. Les Jains étaient établis à Mathurâ avant le IIe siècle de l'ère chrétienne.

2. Il existait à Mathurâ, en 167 A. D., un ancien stûpa jaina dont l'origine réelle était oubliée.

3. Les inscriptions mentionnent :

d'une part, le Vacchaliya kula et la Vidyâdhari śâkhâ du Koṭṭiya (Koṭika) gaṇa;

d'autre part, le Nâṭika kula et la Saṃkâsiyâ śâkhâ du Vâraṇa gaṇa.

XVIII. — *Dubkund stone Inscription of the Kachchhapaghata Vikramasimha.* — F. Kielhorn.

Texte et étude d'une inscription en sanskrit, de Saṃvat 1145, découverte à Dubkund.

Elle rappelle la fondation et la dotation d'un temple jaina, par le prince Vikramasiṃha, de la famille Kacchapaghâṭa.

XIX. — *Pabhosâ Inscriptions.* — A. Führer.

Pabhosâ est un village au sud-est d'Allahabad. Il possède un temple jaina moderne et trois statues, taillées dans le roc, de Jinas nus.

Une grotte, également creusée dans le roc, contient deux inscriptions, probablement jainas, qui en commémorent l'origine.

Une autre inscription, dans le village même, rappelle la consécration d'une statue de Pârśvanâtha en Saṃvat 1881.

Texte, traduction et fac-similés hors texte des trois inscriptions.

XXIV. — *Specimens of Jaina Sculptures from Mathura.* — G. Bühler.

Reproduction et description de quatre motifs sculpturaux provenant de Mathurâ.

I. Âyâgapaṭa, « tablette d'hommage », dont la figure centrale représente vraisemblablement Pârśvanâtha.

II. *a.* La conception de Mahâvira; épisode de Naigameṣa.
Étude du mythe de Naigameṣa chez les Jains.
b. Frise décorative :
d'un côté des Suparṇas et des Kinnaras adorant un stûpa; au revers, un pèlerinage à un sanctuaire jaina.

III. Fragment d'un toraṇa avec figures variées.

IV. Un dharmacakra supporté par un trident reposant sur un lotus, avec figures féminines adorant le symbole sacré.

Volume III (1894-95).

25. — *Spurious Sudi copper-plate Grant purpoting to have been issued by Butuga in Saka-samvat 860.* — J.-F. Fleet.

Inscription en sanskrit écrit en caractères vieux canaras. Donation de territoire, par le prince Bûtuga, de la dynastie Gaṅga, à un temple jaina que son épouse avait fait construire à Sûṇḍî (Sûḍi). Śaka 860. — Fac-similé hors texte.

26. — *Sravana-Belgola Epitaph of Mallishena, after Saka-samvat 1050.* — E. Hultzsch.

Cette inscription porte le n° 54 dans le recueil des *Inscriptions at Śravaṇa Belgoḷa* de M. Lewis Rice.

Les caractères sont canaras. La langue est le sanskrit, sauf les deux dernières lignes qui sont en canara. Elle rappelle la mort, par suite de jeûne prolongé, du maître jaina Malliṣeṇa ou Maladhâri, en Śaka 1050 (= 1129 A. D.). Elle contient la liste de 40 maîtres digambaras, depuis Mahâvira jusqu'à Malliṣeṇa lui-même. — Fac-similé hors texte.

27. — *Kolhapur inscription of the Silahara Vijayaditya, Saka-samvat 1065.* — F. Kielhorn.

Inscription en sanskrit et vieux canara. Caractères vieux canaras. Donation en faveur du sanctuaire jaina de Hâvina-Heṛilage, district d'Âjiragekholla. Ce temple avait été fondé par un certain Vâsudeva, disciple du grand prêtre du temple de Kolhâpur, Mâghanandin, du Deśi gaṇa, Pustaka gaccha.

28. — *Bamani inscription of the Silahara Vijayaditya, Saka-samvat 1073.* — F. Kielhorn.

Inscription en sanskrit et vieux canara. Caractères vieux canaras. Donation en faveur du sanctuaire jaina de Maḍalûr.

Volume IV (1896-97).

2. — *Sravana Belgola Epitaph of Prabhachandra.* — J. F. Fleet.

Grande inscription en sanskrit (L. Rice, *Inscriptions at Śravana Belgoḷa*, n° 1) commémorant la mort d'un maître jaina du nom de Prabhâcandra. La date n'est pas indiquée, mais elle ne saurait être plus reculée que l'an 750 A. D. — Fac-similé, transcription et traduction.

14. — *Jaina rock-inscriptions at Panchapandavamalai.* — V. Venkaya.

Deux inscriptions gravées dans une grotte de la colline dite Pañcapâṇḍavamalai au sud-ouest d'Arcot.

Elles sont toutes deux en tamoul. L'une rappelle que l'image d'une divinité fut sculptée dans le roc, et la seconde mentionne une donation.

Une planche hors texte reproduit les sculptures de la grotte.

15. — *Jaina rock-inscriptions at Vallimalai.* — E. Hultzsch.

Quatre inscriptions dans une grotte avec sculptures jainas, à Vaḷḷimalai dans le district septentrional d'Arcot.

1. Inscription en canara et en caractères granthas. Rappelle la fondation d'un sanctuaire jaina par un roi du nom de Râjamalla, d'une dynastie inconnue. Sans date.

2. Inscription en caractères et en langue canara. Mentionne la sculpture d'une image.

3. Inscription en caractères granthas et en langue canara. Identifie une image gravée.

4. Comme la précédente, cette inscription identifie une image. Elle est en langue et en caractères canaras.

Une planche hors texte reproduit les sculptures de la grotte.

Des fac-similés d'une inscription de Pañcapâṇḍavamalai et de deux de Vaḷḷimalai sont donnés dans une autre planche.

44. — *Three inscriptions from Northern India.* — F. Kielhorn.

La première seule de ces trois inscriptions est jaina. Elle provient d'un temple de Deogarh, dans l'Inde centrale. Elle est en sanskrit et rappelle que le pilier sur lequel elle est gravée fut érigé près d'un temple de Śântinâtha par Deva, disciple de Kamaladeva, en Saṃvat 919.

49. — *Kadaba plates of Prabhutavarsha.* — H. Lüders.

Inscription en sanskrit découverte à Kaḍaba dans le district de Tumkûr.

Donation au maître jaina Arkakîrti, par le roi Prabhûtavarṣa (Govinda III), du village de Jâlamangala en faveur du temple de Jinendra à Śilâgrâma. Śaka 735.

Volume V (1898-99).

18. — *Sravana-Belgola Epitaph of Marasimha II.* — J.-F. Fleet.

N° 38 des *Inscriptions at Śravaṇa Belgoḷa* de M. Lewis Rice.

Inscription en sanskrit et en caractères canaras. Panégyrique du prince Mârasiṃha, de la dynastie Gaṅga, qui abdiqua le trône,

se fit religieux jaina et se laissa mourir de faim à Bankâpur, dans le district de Dhârwâḍ.

La date, non mentionnée, peut être placée en 975 A. D.

Fac similé hors texte, transcription et traduction.

25. — *Inscriptions at Ablur.* — J.-F. Fleet.

Deux inscriptions, en canara, de l'an 1200 A. D. environ, et provenant d'Ablûr, district de Dhârwâḍ, sont particulièrement intéressantes.

Ce sont les inscriptions indiquées par les lettres E et F. Elles contiennent des renseignements sur l'origine des Liṅgâyats et sur la controverse des Jains avec le promoteur de cette secte, Ekântada Râmayya.

Un fac similé de E est donné hors texte.

Volume VI (1900-01).

1. — *Aihole inscription of Pulikesin II.* — F. Kielhorn.

Inscription de Śaka 556, dans le temple dit Meguṭi, à Aihoḷe. Sanskrit en caractères du Sud.

Cette inscription est un poème dans lequel Ravikîrti rappelle qu'il fonda le temple en l'honneur de Jinendra, et fait le panégyrique de la dynastie Câlukya, et en particulier du roi Pulikeśin II, sous lequel il vivait.

Fac similé, transcription et traduction.

4. — *Konnur spurious inscription of Amoghavarsha I.* — F. Kielhorn.

Texte et traduction d'une inscription en sanskrit et en caractères vieux canaras, provenant de Konnûr, dans le district de Dhârwâḍ. Śaka 782.

Cette inscription comprend deux parties. L'une rappelle une donation du roi Amoghavarṣa Ier, en l'an 860 A. D. La seconde partie glorifie la religion jaina dans les personnes de Meghacandra Traividya et de son fils Vîranandin.

Volume VII (1902-03).

14. — *Inscriptions on the three Jaina Colossi of Southern India.* — E. Hultzsch.

Étude des inscriptions gravées sur les trois statues colossales de Gomateśvara, à Śravaṇa Beḷgoḷa, Kârkaḷa et Yêṇûr.

I. Statue de Śravaṇa Beḷgoḷa.

I. Trois lignes, dont la première et la troisième sont en canara et en caractères canaras. La deuxième ligne est la traduction tamoule de la première.

L'inscription rappelle que le ministre Câmuṇḍarâya fit ériger la statue, et que Gaṅgarâja fit construire les sanctuaires environnants.

II. Deux lignes en marâthi écrit en caractères nâgarîs. Le contenu est le même que celui de la précédente inscription.

II. Statue de Kârkaḷa.

I. Inscription de 15 lignes en sanskrit. Caractères canaras. Rappelle l'érection de la statue, en Śaka 1353 = 1432 A. D., par Vîra Pâṇḍya ou Pâṇḍyarâya, fils de Bhairavendra.

II. Inscription analogue à la précédente, mais en canara en caractères canaras, et en sanskrit en caractères nâgarîs.

III. Langage et alphabet canaras. L'inscription rappelle l'érection d'un pilier, par Vîra Pâṇḍya, en Śaka 1358 = 1436 A. D.

III. Statue de Yêṇûr.

I. Vers sanskrits en caractères canaras. Érection de la statue, en Śaka 1525 = 1604 A. D., par Timmarâja, de la famille de Câmuṇḍa.

II. Deux vers canaras en caractères canaras. Inscription analogue à la précédente.

Toutes ces inscriptions sont traduites, et le texte en est donné. En outre, trois planches hors texte représentent les statues colossales et donnent le fac-similé des deux inscriptions de Śravaṇa Beḷgoḷa.

15. — *Two Jaina inscriptions of Irugappa.* — E. Hultzsch.

A. — Inscription en tamoul et en caractères granthas, gravée dans le temple de Vardhamána à Tirupparuttikkunru près de Conjeeveram. Elle rappelle que le ministre Irugapa fit don d'un village à ce temple. La date correspond à 1382 A. D.

B. — Inscription de même provenance que la précédente. En vers sanskrits et en caractères granthas. Rappelle que des constructions furent ajoutées au temple par le même Irugapa. La date correspond à 1387-88 A. D.

Texte en transcription et traduction.

25. — *Kaluchumbarru grant of Vijayaditya-Amma II.* — J.-F. Fleet.

Inscription en sanskrit et en caractères du Sud. Sans date.

Rappelle le don du village de Kalucumbarru, dans la province d'Attilinâṇḍu, par le roi Câlukya Amma II, à un maître jaina nommé Arhanandin et appartenant au Valahâri gaṇa, Aḍḍakali gaccha.

Transcription et traduction.

Volume VIII. Parts I-III (1905).

4. — *Sravana-Belgola inscription of Irugapa.* — H. Lüders.

Inscription en sanskrit et en caractères canaras. Date : 1422 A. D.

Elle rappelle que le ministre Irugapa, dont la généalogie est retracée, fit donation du village de Belgoḷa en l'honneur de Gomateśvara, et en présence de l'ascète Śrutamuni.

Texte et traduction.

10. — *Karkala inscription of Bhairava II.* — H. Krishna Sastri.

Inscription en sanskrit et en canara. Caractères canaras. Śaka 1508.

Sur l'avis de Lalitakirti, du Deśi gaṇa, le roi Bhairava II (Śântara) construit et dote le temple dit Caturmukha-basti à Kárkaḷa.

Une planche hors texte représente ce temple.

494

Lewis Rice. [*Epigraphia carnatica*. Vol. I.] *Coorg Inscriptions*. — Bangalore, 1886.

Introduction.

Pages

1 Sous les anciens rois du pays de Coorg, le Jainisme était la religion d'état.

6-7 Le roi Biṭṭideva, de la dynastie Hoysaḷa, se convertit du Jainisme au Visnuisme, et prit le nom de Viṣṇuvardhana.

7 Gaṅgarâja et ses travaux à la statue colossale de Gomateśvara à Śravaṇa Beḷgoḷa.

12 Les premiers représentants de la dynastie Hoysaḷa professaient la foi jaina.

Inscriptions jainas.

N°s	Origine	Date, A.D.	Objet
1	Merkara.	466	Avintta, roi de la dynastie Gaṅga, et le ministre du roi Akâlavarṣa, donnent en faveur d'un temple jaina le village de Badaṇeguppe à Vandanandin Bhaṭṭâra, du Deśi gaṇa, Kuṇḍakuṇḍa anvaya. Fac-similé.
2	Biliûr.	887	Satyavâkya (Permânaḍi), de la dynastie Gaṅga, fait une donation à Sarvanandin, disciple de Śivanandin.
4	Peggûr.	977	Rakkasa, frère du roi Gaṅga Râjamalla, donne le temple de Perggadûr à Ânantavîryaya, de Śravaṇa Beḷgoḷa. Fac-similé.
10	Anjanagiri.	1544	Érection d'un temple.

495

Lewis Rice. [*Epigraphia carnatica*. Vol. II.] *Inscriptions at Śravaṇa Belgoḷa*. — Bangalore, 1889.

Cet ouvrage est d'une importance capitale pour l'histoire du Jainisme. Il comprend quatre sections principales :

Introduction;
Texte des inscriptions en caractères latins;
Traduction des inscriptions;
Texte des inscriptions en caractères canaras.

A ces quatre parties, il convient d'ajouter une liste des illustrations, et une liste chronologique des inscriptions avec sommaire de chacune d'elles.

Introduction.

Pages

1 Description de Śravaṇa Belgoḷa.

1-2 Épisode de Bhadrabâhu venant du Nord s'établir dans cette localité et y mourant, vers 290 av. J.-C.

3-15 Tradition relative à Bhadrabâhu et à son établissement à Śravaṇa Belgoḷa, d'après un compendium d'histoire jaina, intitulé *Râjâvaḷikathe*, et rédigé en canara, au siècle dernier, par Devacandra. — Tradition relative à l'empereur Candragupta, disciple de Bhadrabâhu. — Étude critique des rapports chronologiques entre Bhadrabâhu et Candragupta.

15-17 Considérations sur le suicide jaina par privation de nourriture (*sallekhana*).

17-18 Description du temple de Candragupta.

22-23 Données historiques sur Câmuṇḍaráya, ministre du roi Râjamalla, de la dynastie Gaṅga. C'est ce ministre qui fit élever la statue colossale de Gomateśvara (vers Śaka 905 = 983 A. D.).

24-25 Données historiques et légendaires sur Gomata.

29-33 Description de la statue colossale de Gomateśvara, et notices sur les deux statues analogues de Kârkaḷa et de Yèṇûr.

36 Considérations sur la doctrine philosophique du *Syâdvâda*.

En dehors de ces renseignements d'ordre général, l'introduction a pour objet l'étude historique des principales inscriptions. Elle contient à ce titre des données très précieuses sur un grand nombre de maîtres jainas.

Principales inscriptions.

Nos	Date, A.D.	Objet
1		Mort de Bhadrabâhu (Prabhâcandra?).
2-21		Mort de différents Jains, par vœu de *sallekhana*.
23		Mort volontaire d'un Jain.
24	vers 670	Donation de terrain.
26-35		Mort volontaire de divers Jains, par vœu de *sallekhana*.
39	1163	Mort de Devakîrti.
40	1163	Le ministre Huḷḷarâja honore d'une tombe Devakîrti. — Liste de maîtres jainas depuis Mahâvîra jusqu'à Devakîrti et ses disciples (Deśi gaṇa, Pustaka gaccha).
41	1313	Mort de Śubhacandra; liste de ses maîtres et de ses disciples (Deśi gaṇa, Pustaka gaccha).
42	1177	Mort de Nayakîrti. — Liste de maîtres jainas depuis Mahâvîra jusqu'aux disciples de Nayakîrti (Deśi gaṇa, Pustaka gaccha).
43	1123	Mort de Śubhacandra, guru de Gaṅgarâja (Deśi gaṇa, Pustaka gaccha); liste des principaux maîtres de la secte.
45	1117	Gaṅgarâja fait restaurer plusieurs temples.
47	1115	Mort de Meghacandra, du Pustaka gaccha.
50	1146	Mort de Prabhâcandra, du Pustaka gaccha, guru de la reine Sântaladevî, épouse de Viṣṇuvardhana.
54	1128	Mort de Malliṣeṇa. — Très importante inscription, riche de renseignements sur les principaux maîtres jainas, à partir de Mahâvîra.
55	vers 1115	Liste de maîtres jainas depuis Kuṇḍakuṇḍa jusqu'à Bâlacandra, du Vakra gaccha.
56	1123	Construction d'un temple par Sântaladevî.
59	1117	Donations par Gaṅgarâja.
62	1123	Construction d'un temple par Sântaladevî.
63	1116	Construction d'un temple par Lakṣmî, épouse de Gaṅgarâja.

Nos	Date, a. D.	Objet
64-65	1116	Gaṅgarâja fait bâtir des temples.
66	1135 (?)	Le fils de Gaṅgarâja fait construire un temple.
67	995	Le fils du ministre Câmuṇḍarâya fait bâtir le temple dit de Câmuṇḍarâya.
69-70	vers 1185	Éloge de Bâlacandra.
71	vers 1090	Hommage à Bhadrabâhu par Jinacandra.
72	1809	Mort d'Aditakîrti, du Deśi gaṇa.
75-76	vers 983	Érection de la statue colossale de Gomateśvara.
77	id.	Éloge de la religion jaina.
78	vers 1196	Basaviseṭṭi, un marchand (?), disciple de Nayakîrti, fait élever les statues des 24 Tîrthakaras.
80	vers 1160	Donations par le ministre Huḷḷarâja.
81	1171	Donations par le marchand Gomataseṭṭi.
82	1362	Donations par Irugapa.
83	1723	Dons par Doḍḍa Kṛṣṇarâja, prince de Mysore.
84	1634	Câmarâja, prince de Mysore, acquitte les hypothèques dont les terrains des temples, à Beḷgoḷa, étaient grevés.
85	vers 1180	Panégyrique de Gomata.
86-87	vers 1196	Donations par des marchands.
90	vers 1181	Donations par le ministre Huḷḷarâja.
91-92	vers 1181 (?)	Donations par des marchands.
93-97	1273-1274 (?)	id.
98	1826	Donation par un membre de la cour de Kṛṣṇarâja, prince de Mysore.
105	1398	Liste de maîtres jainas depuis Kuṇḍakuṇḍa.
108	1433	Mort de Śrutamuni. — Liste de maîtres jainas.
109	vers 983	Achèvement du Câmuṇḍarâya.
111	1373	Vardhamânasvâmin honore d'une tombe Samayamalladeva.
112	1375	Mort de Hemacandrakîrti.
114	1376 (?)	Mort de Padmanandin, du Pustaka gaccha.
118	1648	Donation au temple des 24 Tîrthakaras.
122	vers 1180	Constructions par Nâgadeva.
124	1182	Don par le roi Vîra Ballâḷa II.
128	1266	Règlement de comptes.
130	1196	Nâgadeva construit un temple.
132	vers 1390	Construction d'un temple.
136	1368	Le roi de Vijayanagara, Bukkarâya Ier, réconcilie les Jains et les Visnuites.
138	1160	Construction d'un temple par Huḷḷarâja.
140	1634	Analogue au n° 84.
143	1130	Donations par des marchands.

496

Lewis Rice. *Epigraphia carnatica*. Vol. III-IV. *Inscriptions in the Mysore District*. — Bangalore, 1894-1898.

Part I.

Introduction.

L'introduction est consacrée à l'étude historique des inscriptions. Parmi les notices spéciales qu'elle renferme, les suivantes ont particulièrement rapport au Jainisme :

Pages

5, note. Discussion critique relative à l'identification de Bhadrabâhu et de son disciple Candragupta dans les inscriptions de Śravaṇa Beḷgoḷa.

35 Le vieux temple de Râmeśvara, à Varuṇa, dans le district de Mysore, possède une frise ornée de sculptures dans l'ancien style jaina.

36 Note sur la statue colossale de Gomateśvara, à Śravaṇa Guṭṭa, près d'Ilivâla (Yelwal); elle ressemble à celle de Yêṇûr dans le Canara méridional.

Inscriptions jainas.

District	N°s	Date, A. D.	Objet
Mysore.	6	750 environ	A la mémoire d'un Jain du nom de Govapayya.
id.	25	id.	Donation de terrain.
id.	40	980 environ (?)	A la mémoire d'un prêtre.
Seringapatam.	144	1383	Éloge de Sakalacandra, disciple de Vâsupûjya, Digambara du Krâṇûr gaṇa, Tintiṇi gaccha, Kuṇḍakuṇḍa anvaya.
id.	147	900 environ (?)	Témoignages du séjour de Bhadrabâhu et de Candragupta sur le mont Kalbappu (Kaṭavapra) à Śravaṇa Beḷgoḷa.
id.	148	904 (?)	

District	N°	Date, A. D.	Objet
Maṇḍya.	50	1130	Érection et dotation d'un temple par Mallinâtha, du Desi gaṇa. Pustaka gaccha.
Maḷavalli.	30	909	Donation.
id.	31	1117	Donation à Meghacandra, du Krâṇûr gaṇa, Tintiṇi gaccha.
id.	48	1699	Construction d'un moulin à huile par un disciple laïque d'Âdinâthapaṇḍitadeva, du Tintiṇi gaccha.
Tirumakûḍlu-Narasîpur.	105	1183	Importante inscription rappelant la mort de Candraprabha, dont la lignée spirituelle est indiquée depuis Mahâvîra. Éloge des maîtres successifs de l'anvaya Aruṅgaḷa, branche du Nandi gaccha.
Nanjangûḍ.	43	1371	Mort de Meghacandra, et érection d'un monument à sa mémoire par son disciple Mâṇikadeva.
id.	64	1372	Éloge de Śrutamuni et de ses disciples; il appartenait vraisemblablement à la secte Pustaka.
id.	133	1170 environ	Ajitasena devient âcârya; il appartenait sans doute à l'Aruṅgaḷa anvaya.

Part II.

Introduction.

Pages

4 Le *Bṛhatkathâkośa*, composé en 931 A. D. par Hariṣeṇa, dit que, quand Bhadrabâhu sentit sa fin approcher, il engagea les émigrants jainas à se rendre à Punnâṭa, dans le sud du district de Mysore. Ce fait eut lieu au IIIe siècle av. J.-C.

7 Un maître jaina, Siṃhanandin, aida les fondateurs de la dynastie Gaṅga de Mysore à acquérir le pouvoir.

16 Les anciens rois Caṅgâḷvas ou Caṅgâḷuvas professaient la

Pages

foi jaina. Quatre temples, à Panasoge, furent par eux attribués aux maitres digambaras du Pustaka gaccha.

19 Viṣṇuvardhana restaura des temples jainas.

24 Melugoṭe dut être une ancienne localité jaina, puisqu'elle porte encore le nom de Vardhamânakṣetra.

Inscriptions jainas.

District	N°	Date, A. D.	Objet
Châmarâjnagar.	83	1117	Érection d'un temple et donation de terrains.
id.	146	vers 1813 (?)	Éloge de Bhaṭṭâkalaṅka, maître jaina de Maleyûr, du Deśi gaṇa, Pustaka gaccha.
id.	148	1518 (?)	A la mémoire de Municandra, du Kâlogra gaṇa, par son disciple Âdidâsa.
id.	149	1674	A la mémoire de Lakṣmîsenamunîśvara, par Vijayapaiyya.
id.	150	1813	Mort de Bhaṭṭâkalaṅka, chef du Deśi gaṇa.
id.	151	1400 environ	Érection d'une statue de Candraprabha, par Candrakîrti, disciple de Śubhacandra (Deśi gaṇa, Pustaka gaccha).
id.	153	1355	Érection d'une statue de Vijayadeva, par Âdideva, disciple de Hemacandrakîrti (Pustaka gaccha, Kuṇḍakuṇḍa anvaya), et Lalitakîrti, disciple de Lalitakîrti.
id.	156	vers 1630 (?)	Érection de différentes statues.
id.	157	vers 1380 (?)	Éloge de Bâhubalipaṇḍitadeva, fils de Nayakîrtibrati (Pustaka gaccha, Kuṇḍakuṇḍa anvaya).
id.	161	vers 1518 (?)	Analogue au n° 148.

District	N°	Date, A.D.	Objet
Guṇḍlupeṭa.	18	1828 (?)	Érection d'une statue à Candraprabha, par le prince Kṛṣṇarâja.
id.	27	1196	Donations diverses à l'Aruṅgaḷa anvaya du Nandi gaccha.
id.	96		Inscription mutilée.
Yeḍatore.	21	vers 1025 (?)	Temple du Pustaka gaccha, Deśi gaṇa.
id.	22	vers 1060 (?)	Érection d'un temple du Pustaka gaccha.
id.	23	vers 1080 (?)	Un parent de Dâmanandibhaṭṭa, maître de Divâkaranandisiddhântadeva, du Deśi gaṇa, Pustaka gaccha, Kuṇḍakuṇḍa anvaya, est à la tête des temples de Panasoge.
id.	24	1099	Éloge et descendance spirituelle de Pûrṇacandra, du Kuṇḍakuṇḍa anvaya.
id.	26	vers 1100 (?)	Érection et dotations de temples du Deśi gaṇa.
id.	27		Analogue au n° 23.
id.	28	vers 1100 (?)	Généalogie spirituelle de Śrîdharadeva, du Pustaka gaccha; donations diverses.
id.	36	1878	Érection et dotation d'un sanctuaire à Śilâgrâma.
Heggaḍadevankoṭe.	1	1424	Donation d'un village.
id.	51	1829	Donation de terrain.
Hunsûr.	14	1303	Padmanandin, disciple de Bâhubalimaladhârideva, du Deśi gaṇa, Pustaka gaccha, Kuṇḍakuṇḍa anvaya, dirige le temple de Honneyanahalli.
id	123	1384	Érection d'un monument à Śrutakîrtideva, par son disciple Âdidevamuni et tout le Śruta gaṇa.

District	N°	Date, A. D.	Objet
Kṛṣṇarâjapeṭa.	3	vers 1125	Viṣṇuvardhana construit un temple et le donne à Śubhacandra, du Pustaka gaccha, Kuṇḍakuṇḍa anvaya.
Nâgamangala.	19	1118 (?)	Liste des maîtres du Sûrastha gaṇa.
id.	20	1167	Réparation d'un temple à Biṇḍiganavile.
id.	21	vers 1130 (?)	Construction d'un monument en l'honneur de deux femmes, disciples de Prabhâcandra, du Pustaka gaccha, Kuṇḍakuṇḍa anvaya.
id.	32	1184	Érection de temples et donations à Devacandra, disciple de Devakîrti, du Deśi gaṇa.
id.	43	vers 1680	Érection d'un sanctuaire sur l'avis de Lakṣmîsenabhaṭṭâraka.
id.	70	1178	Construction d'un temple en l'honneur de Pârśvanâtha, par Vîra Ballâḷa II, de la dynastie Hoysaḷa. — Mention d'un maître du Kuṇḍakuṇḍa anvaya, Guṇacandra, dont un des disciples fut Dâmananditraividya.
id.	76	1145	Liste de quelques maîtres appartenant au Kuṇḍakuṇḍa anvaya.
id.	94	1142	Construction d'un sanctuaire en l'honneur de Pârśvanâtha.
id.	100	1145	Éloge de différents maîtres jainas.
id.	103	vers 1120	Liste de quelques maîtres du Drâviḷa saṅgha.

497

Lewis Rice. *Epigraphia carnatica*. Vol. V. *Inscriptions in the Hassan District*. — Mangalore, 1902.

Introduction.

P. xlii. Notice sur deux temples à Bastihalli, près de Halebîd. L'un fut construit en 1133 en l'honneur de Pârśvanâtha, l'autre en 1192 en l'honneur de Śântinâtha.

Inscriptions jainas.

District	N°	Date, A. D.	Objet
Hassan.	57	1155	Donation de territoire par la femme de Câvimayya, général et ministre de Narasiṃha Ier (Hoysaḷa); cette femme était disciple laïque de Nayakîrti, du Kuṇḍakuṇḍa anvaya.
id.	119	1173	Bûcimayya, ministre de Vîra Ballâla II, construit un temple et donne un village à Vâsupûjya, disciple de Śrîpâla, du Drâviḷa saṅgha, Aruṅgaḷa anvaya.
id.	130	1147 (?)	Donation de terrain par Narasiṃha Ier. Liste de quelques maîtres jainas.
id.	131	1117 (?)	Mort de Puṣpasena, disciple de Vâsupûjya (Nandi gaccha, Aruṅgaḷa anvaya).
Belûr.	9	vers 1120 (?)	Inscription incomplète relative au roi Viṣṇuvardhana.
id.	17	1136	Liste de maîtres du Drâviḷa saṅgha.
id.	124	1133	Éloge du ministre Gaṅgarâja qui favorisa la religion jaina. Son fils, Boppa, éleva à sa mémoire un magnifique temple qui fut consacré par Nayakîrti, disciple de Nemicandra.

District	N°s	Date, A. D.	Objet
Belûr.	128	1638	Donations diverses.
id.	129	1192 (?)	Don d'un temple en l'honneur de Śântinâtha. Éloge de Bâlacandra du Deśi gaṇa, Vakra gaccha.
id.	131	1274	Éloge de Bâlacandra.
id.	132	1274 (?)	id.
id.	133	1279	Éloge d'Abhayacandra, disciple de Bâlacandra.
id.	134	1300	Éloge de Râmacandra Maladhâri, autre disciple de Bâlacandra.
id.	139	1255 (?)	Don d'un temple.
id.	235	vers 1060 (?)	Vraisemblablement une donation au Drâviḷa saṅgha.
Arsikere.	1	1169	Liste de maîtres de l'Aruṅgaḷa anvaya du Nandi gaccha jusqu'à Śrîpâla et son disciple Vâsupûjya. — Érection d'un temple en l'honneur de Pârśvanâtha ; donations par Vâsupûjya et son disciple Puṣpasena.
id.	3		Érection d'un monument à la mémoire d'une femme, disciple d'Amaracara (Kuṇḍakuṇḍa anvaya).
id.	77	1220	Vîra Ballâḷa II construit un sanctuaire à Arsikere.
id.	141	1159	Généalogie spirituelle de Śrîpâla, le célèbre logicien, disciple de Malliṣeṇa Maladhâri.
Channarayapatna.	146	1174	Donations de Vîra Ballâḷa II en l'honneur de Pârśvanâtha ; éloges de Nayakîrti et de son disciple Bhânukîrti (Kuṇḍakuṇḍa anvaya).
id.	148	1094	Donations par le roi Eṛeyaṅga (Hoysaḷa), au maître Gopanandin, dont la généalogie est retracée.

District	N°	Date, A.D.	Objet
Channarayapatna.	149	1125	Différentes donations à Śrîpâla par le roi Viṣṇuvardhana. La généalogie spirituelle de Śrîpâla est rappelée.
id.	150	1182	Vîra Ballâḷa II fait à Nayakîrti, du Kuṇḍakuṇḍa anvaya, une donation afin de construire un temple en l'honneur de Pârśvanâtha.
id.	151	vers 1200	Différentes donations.
id.	198	vers 1130	id.
id.	248	1134	Un neveu de Gaṅgarâja construit des temples jainas à Beḷgoḷa.
Hole-Narsipur.	16	vers 1080	Donation de terrain.
Arkalgud.	12	1248	Reconstruction d'un temple de Śântinâtha et diverses donations par le roi Hoysaḷa Someśvara.
id.	96	1095	Inscription mutilée.
id.	97	vers 1095	Érection d'un temple.
id.	98	vers 1060 (?)	Éloge de Guṇasena, du Nandi gaccha, Aruṅgaḷa anvaya.
id.	99	1079	Construction d'un temple et donations diverses. Éloge de Prabhâcandra.
Manjarabad.	67	vers 970	Inscription sur le piédestal d'une statue jaina en métal; cette inscription toutefois n'intéresse pas l'histoire du Jainisme; elle est reproduite en fac-similé, pl. XI.

498

Lewis Rice. *Epigraphia carnatica*. Vol. VI. *Inscriptions in the Kadur District*. — Bangalore, 1901.

Introduction.

Pages

10 Les princes Śântaras de Mysore étaient jainas.

19 Les princes du royaume de Kárkaḷa étaient probablement jainas.

21 Remarque, d'après Buchanan, sur les rois de Tuluva, les Bhairasas, qui, de tous les rois jainas de la région, étaient les plus puissants; ils descendaient des rois de Vijayanagara par des femmes jainas.

28 Note sur la finesse des sculptures dans les temples jainas de Sosevûr ou Angaḍi (xie siècle environ).

Inscriptions jainas.

District	N^os	Date, A.D.	Objet
Kadur.	1	971	A la mémoire d'une adepte laïque du Deśi gaṇa, Kuṇḍakuṇḍa anvaya.
id.	36	1203	Construction d'un temple en l'honneur de Śântinâtha par Vîra Ballâḷa II.
id.	69	1160	Construction et dotation d'un temple par un laïque appartenant à l'Aruṅgaḷa anvaya, et dont la généalogie spirituelle est indiquée.
id.	174-181		A la mémoire de plusieurs dévots jainas.
Chikmagaḷûr.	2	1280	A la mémoire d'un adepte laïque du Pustaka gaccha, Kuṇḍakuṇḍa anvaya.
id.	75	vers 1060 (?)	Construction et dotation d'un temple par un disciple laïque du Deva gaṇa, Pâṣâṇa anvaya.

District	N°	Date, A.D.	Objet
Chikmaga|ûr.	160	1103 (?)	Éloge de deux ministres jainas du roi Viṣṇuvardhana : Maṛiyâne et Bharateśvara.
id.	161	1137	Inscription relative aux mêmes ministres.
Mûḍgere	10	vers 1100 (?)	Inscription funéraire.
id.	12	1172	Donation au temple de Honnangi.
id.	17	1062	Inscription funéraire.
id.	18	vers 1040 (?)	Inscription funéraire, par Ravikîrti.
id.	22	1120	Construction et dotation d'un temple par une adepte du Pustaka gaccha, Kuṇḍakuṇḍa anvaya.
id.	67	1277	Donation mixte, aux Jains et aux Sivaïtes.
Koppa.	3	vers 1090 (?)	Mâra, prince Śântara, élève un monument commémoratif à son maître Ajitasena.
id.	47	1530	Donations à un temple jaina par une princesse de Kârkaḷa.
id.	50	1598	Donations à un temple jaina de Koppa.

499

Lewis Rice. *Epigraphia carnatica*. Vol. VII-VIII. *Inscriptions in the Shimoga District*. — Bangalore, 1902-1904.

Part I.

Introduction.

P. 46. Notice sur deux statues jainas à Belgâmi.

P. 47. Notice sur le temple jaina de Bandaḷike.

Inscriptions jainas.

District	N°s	Date, A. D.	Objet
Shimoga.	4	1122	Liste de maîtres du Krâṇûr gaṇa. Construction et réparation de temples.
id.	10	1085 (?)	Construction de temples et donations.
id.	57	1115	Liste de maîtres du Krâṇûr gaṇa. Construction d'un temple.
id.	64	1112 (?)	Construction d'un temple.
id.	65	1204 (?)	Donations par le roi Vîra Ballâḷa II.
id.	66	1227 (?)	Mort du maître Bâlacandra.
id.	89	1111	Donations.
id.	97	1113	Construction d'un magnifique temple à Bannikere.
id.	103	1211	Donation.
id.	114	950 (?)	Construction de temples et donations.
Shikârpur.	8	vers 1080 (?)	Érection et dotation d'un temple.
id.	120	1048	Donation de terrain.
id.	136	1068	Le roi Someśvara Ier, de la dynastie des Câlukyas, fait rebâtir le temple de Śântinâtha à Baligrâma.
id.	148	1186 (?)	Mort volontaire de la femme d'un marchand jaina.
id.	196	1212 (?)	Mort volontaire d'une autre adepte laïque.
id.	197	1182 (?)	Liste de maîtres jainas jusqu'à Nayakîrti, entre autres Municandra. Construction d'un magnifique temple en l'honneur de Śântinâtha, à Mâguḍi.
id.	200	vers 1190	A la mémoire d'un disciple de Nayakîrti.
id.	202	1211 (?)	Inscription funéraire.
id.	219	918	Donations.
id.	221	1075	Donation au temple de Śântinâtha à Bandaḷike.

District	N°	Date, A. D.	Objet
Shikârpur	225	1204	Différentes donations pour le service du temple de Śântinâtha à Bandaḷike.
id.	226	1213	A la mémoire de Śubhacandra, du Krâṇûr gaṇa, Tintiṇi gaccha.
id.	228-231	vers 1100	Compositions métriques en l'honneur des Jinas.
id.	232	vers 1200	Rappelle la mort d'un disciple de Śubhacandra.
id.	311	vers 1100	Construction d'un temple.
id.	317	vers 1205	id.
Honnâli	5	vers 1160 (?)	Érection et dotation d'un temple, à Diḍugûr.

Part II.

Introduction.

Pages

6 Remarques sur les rapports des rois Gaṅgas avec les Jains.

8 Notice sur Caṭṭaladevi, épouse de Vijayâditya Ier, des Kâdambas de Goa, à l'instigation de laquelle de nombreux temples jainas furent construits.

Importante liste de maîtres jainas, depuis Mahâvira jusqu'à Śrivijaya.

9 Les Śântaras, qui au début étaient jainas, devinrent par la suite attachés à la secte Liṅgâyat.

13-14 Notice sur Vidyânandasvâmin; sa biographie et sa lignée spirituelle depuis Mahâvira.

16 Notice sur les temples jainas de Humcha, maintenant en ruine.

Inscriptions jainas.

District	N°	Date, A. D.	Objet
Sorab.	28	1208 (?)	Construction d'un temple en l'honneur de Śântinâtha et donations.
id.	51	1405	Éloge d'une adepte laïque.
id.	52	1394	Invocation au Jina.

District	Nos	Date, A. D.	Objet
Sorab.	101	1295	Mort d'un disciple laïque de Devanandin (Sûrastha gaṇa, Kuṇḍakuṇḍa anvaya).
id.	102-125		Inscriptions commémoratives.
id.	127	1131	Mort de Mâdhavasena, disciple de Candraprabha (Śyena gaṇa, Pogari gaccha).
id.	140	1198	Construction d'un temple en l'honneur de Śântinâtha et donations.
id.	146	1388	A la mémoire de Munibhadra, dont la généalogie est rappelée.
id.	149	1129	Inscriptions commémoratives.
id.	152	1380	
id.	153	1400	
id.	196	1379	
id.	198	1292	
id.	199	1372	
id.	200-201		
id.	233	1139	Donation à Bhânukîrti, du Tintiṇi gaccha.
id.	260	1367	Mort de Devacandra, du Deśi gaṇa, disciple de Śrutamuni.
id.	261	1408	Inscription funéraire.
id.	262	1077	Généalogie spirituelle de Padmanandin (Tintiṇi gaccha, Kuṇḍakuṇḍa anvaya).
id.	263	1342 ou 1402	Mort de Candraprabha.
id.	329	1415	Inscription commémorative.
id.	330	1465	Mort volontaire d'un disciple de Devacandra (Pustaka gaccha).
id.	331	1456 (?)	Inscription commémorative.
id.	345	1171	Donations. Éloge de Municandra (Tintiṇi gaccha).
id.	381	1237	Donations diverses. Éloge de Bhânukîrti, disciple de Municandra.

District	N°	Date, A. D	Objet
Sagar	35	vers 1560	Inscription d'un grand intérêt historique; données sur les rois Sâḷuvas de Vijayanagara, et sur une famille de marchands qui firent construire plusieurs temples jainas.
id.	60	1472-1473	Donations diverses.
id.	159	1159	Construction de temples et donations diverses.
id.	161-162		Inscriptions commémoratives.
id.	163	1488	Donation du roi Sâḷuvendra pour la construction d'un temple.
id.	164	1491	Donation par le roi Sâḷuvendra.
Nâgar.	35	1077	Construction de temples par la reine Caṭṭaladevî. Liste de maîtres jainas depuis Mahâvîra jusqu'à Śrivijaya et ses disciples.
id.	36	1077	Construction du temple dit Pañcabasadi par Caṭṭaladevî. — Liste de maîtres jainas.
id.	37	1147	Inscription analogue à la précédente. — Liste de maîtres jainas depuis Mahâvîra jusqu'à Śripâla.
id.	39	vers 1077	Même objet que les inscriptions 36 et 37. Les maîtres jainas de l'Aruṅgaḷa anvaya (Nandi gaccha) depuis Hemasena jusqu'à Śreyâṃsa.
id.	40	1077-1087	Donations de Caṭṭaladevî.
id.	41	1129 (?)	Inscription mutilée.
id.	42	1098 (?)	Illumination de Lakṣmîsena; mort de Pârśvasena.
id.	43	1296 (?)	Mort volontaire de Guṇasena.

District	N°s	Date, A. D.	Objet
Nâgar.	44	1255	Mort de Puṣpasena et d'Akalaṅka.
id.	46	vers 1530	Éloge de Vidyânandasvâmin; sa généalogie spirituelle.
id.	47	1062	Construction de plusieurs temples par Vîra Śântara.
id.	53	1255 (?)	Mort volontaire d'une adepte laïque de Bâlacandra (Deśi gaṇa).
id.	54	vers 1220 (?)	Inscription commémorative.
id.	55	1268 (?)	Construction d'un temple.
id.	56	1248	Mort volontaire de Pârśvasena.
id.	57	vers 1077	Taila, fils de Vîra Śântara, fait une donation à un temple.
id.	58	1062	Donation de Vîra Śântara.
id.	59	1066	Autre donation de Taila.
id.	60	897	Vikramâditya Śântara construit et dote un temple du Kuṇḍakuṇḍa anvaya.
Tirthahalli.	121	1417 (?)	Mort volontaire d'une adepte laïque de Guṇasena.
id.	166	1610	Construction d'un temple par un disciple laïque de Viśâlakîrti (Balâtkâra gaṇa).
id.	191	1180 (?)	Mort d'un disciple laïque de Padmaprabha.
id.	192	1103	Construction de temples. — Liste de maîtres jainas depuis Mahâvîra jusqu'à Ajitasena de l'Aruṅgaḷa anvaya.
id.	197	1363	Règlement d'une discussion relative au temple de Pârśvanâtha à Taḍatâḷa.
id.	198	1090 (?)	Inscription commémorative.
id.	199	1093 (?)	Mort de Śubhacandra, du Pustaka gaccha.

499 *bis*

Lewis Rice. *Epigraphia carnatica*. Vol. IX. *Inscriptions in the Bangalore District*. — Bangalore, 1905.

Introduction.

Pages

4 Śrivijaya, général du roi Gaṅga Mârasiṃha, construisit à Mânyapura (Maṇṇe) un temple jaina dont le grand prêtre fut Prabhâcandra, disciple de Puṣpanandin.

11 Ce temple fut, un peu plus tard, doté par le Râṣṭrakûṭa Govinda III.

20 Tolérance religieuse dont firent preuve Viṣṇuvardhana et ses successeurs (Hoysaḷas).

24 Bukkarâya Ier, roi de Vijayanagara, réconcilie les Jains et les Visnuites.

Inscriptions jainas.

District	N°	Date, A. D.	Objet
Bangalore.	82	1426	Donation par un adepte laïque du Kuṇḍakuṇḍa anvaya. Inscription en partie effacée.
Nelamangala.	60	797	Construction et dotation d'un temple jaina, à Maṇṇe, par Śrîvijaya, général de Mârasiṃha (Gaṅga). Prabhâcandra, disciple de Puṣpanandin, lui-même disciple de Toraṇâcârya, du Kuṇḍakuṇḍa anvaya, fut placé à la tête de ce temple.
id.	61	802	Ce même temple est gratifié d'un village par Govinda III.
id.	84	vers 1140	Cette inscription rappelle que des temples furent construits par Viṣṇuvardhana en faveur de différentes religions (sivaïte, jaina, etc.).

District	N°	Date, A. D.	Objet
Mâgaḍi.	18	1368	Le roi Bukkarâya Ier apaise une dispute entre Jains et Visnuites, en accordant aux uns et aux autres des temples déterminés.
Coorg.	34	1064	Mort de Guṇasena, disciple de Puṣpasena, du Nandi gaccha.
id.	35	1058	Donations par un roi Caṅgâḷuva.
id.	36	vers 1070	Inscription funéraire effacée.
id.	37	vers 1050	Construction d'un temple.
id.	38	id.	Donation.
id.	39	1390	Restauration d'un temple. Mention du Kuṇḍakuṇḍa anvaya.
id.	40	1216	Inscription funéraire.
id.	41	vers 1030	Empreintes des pieds de Puṣpasena, guru de Guṇasena.
id.	42	vers 1050	Inscription relative au même Guṇasena.

500

Lewis Rice. *Epigraphia carnatica*. Vol. X. *Inscriptions in the Kolar District*. — Mangalore, 1905.

Inscriptions jainas.

District	N°	Date, A. D.	Objet
Mâlûr.	72	425 (?)	Un roi Gaṅga, du nom de Mâdhava, sur l'avis de son précepteur, Vijayakîrti, fait don d'un village à un temple fondé par Candranandin, et gratifie un autre temple d'une somme d'argent.
id.	73	vers 370	Le même prince, sur l'avis de Vîradeva, donne un village et du terrain au temple jaina de Perbboḷal.

District	N°	Date, A. D.	Objet
Chikballapur.	29	vers 750	Rappel de la construction et de la restauration d'un temple. (Cf. Introduction, p. IX.)

501

Lewis Rice. *Epigraphia carnatica*. Vol. XI. *Inscriptions in the Chitaldroog District*. — Bangalore, 1903.

Inscriptions jainas.

District	N°	Date, A. D.	Objet
Dâvanagere.	13	1271	Kûciràja, général du prince Râmacandra, de Devagiri, construit à Betûr un temple en l'honneur de Pârśvanâtha. Il fait des donations à ce temple.
id.	90	1128	Construction et dotation d'un temple en l'honneur de Pârśvanâtha, à Sembanûr. — Liste des maîtres du Nandi gaccha, depuis Samantabhadra jusqu'à Śrîpâla.
Hiriyur.	28	vers 1410	Inscription mutilée, à Dharmapura. Il ne reste guère que le commencement, où il est question de Devarâya Ier, roi de Vijayanagara.
Hojalkere.	1	1154	Réparation et dotation du temple de Śântinâtha à Hojalkere.
id.	2	1214 (?)	Autre donation au même temple.

502

Lewis RICE. *Epigraphia carnatica.* Vol. XII. *Inscriptions in the Tumkur District.* — Bangalore, 1904.

INSCRIPTIONS JAINAS.

District	N°s	Date, A. D.	Objet
Tumkûr.	9	1151	Éloge d'un chef du nom de Gûḷibâchi, sous la dynastie des Hoysaḷas; il se montra libéral envers toutes les religions et fit construire plusieurs temples jainas.
id.	38	vers 1160	Réparation et dotation d'un temple jaina par les soins de l'épouse d'un chef, sous les Hoysaḷas.
Gubbi.	5, 6 et 7	vers 1200 (?)	Épitaphes. Mention de Bâlacandra, disciple d'Abhayacandra (Deśi gaṇa, Pustaka gaccha, Kuṇḍakuṇḍa anvaya).
id.	8	1219 (?)	Décoration d'un sanctuaire par un adepte laïque de Padmaprabha Maladhâridéva (Deśi gaṇa, Pustaka gaccha, Kuṇḍakuṇḍa anvaya).
Tiptur.	93	1174 (?)	Épitaphe d'une adepte laïque.
id.	94	id.	Épitaphe d'une adepte laïque de Candrâyaṇadeva, du Kuṇḍakuṇḍa anvaya.
id.	101	1078	Donations à un temple.
Chiknayakanhalli.	21	1160	Un disciple laïque de Candrâyaṇadeva fait construire un temple en souvenir de son épouse.
id.	23	1163	Épitaphe de Meghacandra, disciple de Mâṇikyanandin, du Kuṇḍakuṇḍa anvaya.

District	N°	Date, A. D.	Objet
Chiknayakanhalli	24	1297	Épitaphe de Candrakîrti, fils de Maladhâri Bâlacandra et disciple de Tribhuvanakîrti, du Deśi gaṇa.
Sira.	32	1277	Donation à un temple de Tailangere, par un disciple de Tribhuvanakîrti.
Maddagiri.	14	1531 (?)	Donation.
Pavugaḍa.	52	1232	Construction d'un temple. Mention de Padmaprabha Maladhâri, disciple de Vîranandin, du Kuṇḍakuṇḍa anvaya.

503

J.-F. Fleet. *Sanskrit and old Canarese Inscriptions* (Indian Antiquary, vol. IV à XX). — Bombay, 1875-1891.

Introduction.

Importance des inscriptions recueillies dans les districts canaras pour l'histoire de la contrée depuis le milieu du ve siècle A. D. jusqu'au xive siècle environ.

En ce qui concerne le langage, ces inscriptions forment trois groupes :

1° Inscriptions en sanskrit; v^e-ixe siècles;

2° Inscriptions mélangées de sanskrit et de vieux canara, avec prédominance de ce dernier; ixe-xie siècles;

3° Inscriptions en vieux canara; xie siècle et suivants.

Inscriptions jainas.

N°	Provenance	Date	Langage	Objet
I	Belgânli (Mysore).	Śaka 970.	V. C.	Don privé à un temple jaina. Un fac-similé hors texte reproduit cette inscription.
id.	Bankâpur.	Śaka 977.	id.	Donation de terrain à un temple.
id.	id.	Śaka 1042.	id.	Diverses donations à un temple.

N°s	Provenance	Date	Langage	Objet
13	Aihoḷe.	Śaka 507.	Sk.	Érection, par un certain Ravikīrti, d'un temple en l'honneur de Jinendra. Fac-similé hors texte.
20-26	Halsi.		id.	Sept inscriptions rappelant des donations faites aux Jains par les anciens rois de la dynastie Kâdamba. 1. Donation de terrain. 2. Construction et dotation d'un temple. 3. Donations; règlements pour l'exercice du culte jaina. 4-5. Donations de terrain. 6-7. Donations de villages. Les fac-similés de ces inscriptions sont reproduits hors texte.
35	Devagiri.		id.	Donation de terrain, à Triparvata, par Devavarman, fils du roi Kâdamba Kṛṣṇavarman.
36-37	id.		id.	Donations par Mṛgeśavarman, fils de Śântivarman. Fac-similés hors texte.
38	Lakṣmeśwar.		id.	Ensemble de trois inscriptions : 1. Donation de terrains par Mârasiṃha, de la dynastie Gaṅga, à un prêtre jaina nommé Jayadeva, en Śaka 890. 2. Donation de terrain en faveur d'un temple jaina à Puligere. 3. Inscription de Vikramâditya II (ancien Câlukya), en Śaka 656; rappelle que des temples jainas de Puligere furent réparés, embellis et dotés.

N°	Provenance	Date	Langage	Objet
39	Laksmeśwar		Sk.	Ensemble de quatre inscriptions : 1. La première est mutilée. 2. Don d'un village à un temple jaina de Puligere par Vijayâditya (ancien Câlukya), en Śaka 651. 3. Don de terrain au même temple, en Śaka 800, par Mârasiṃha (Gaṅga). 4. Analogue à la seconde inscription; Śaka 608.
44		Śaka 411.	id.	Donation, par Sâmiyâra, feudataire du roi Pulikeśin Ier, de territoires et de villages à un temple jaina qu'il avait fait construire à Alaktakanagar. — Liste de maîtres digambaras depuis Kanakopaḷa jusqu'à Jinanandin.
55	Aihoḷe	Śaka 556.	id.	Importante inscription rappelant qu'en Śaka 556, sous le règne de Pulikeśin II, un nommé Ravikîrti fit construire un temple en pierre, en l'honneur de Jinendra, à Aihoḷe. Facsimilé hors texte.
56	id.	XIIe ou XIIIe siècle.	V. C.	*Niśidhi* d'un certain Râmaseṭṭi, appartenant au Balâtkâra gaṇa.
98	Hunasikatti (Belgaum).	Śaka 1052.	Sk.	Don de terrain.
120	Âḍûr (Dhârwâḍ).		Sk. et V. C.	Dons d'un champ et de terrains à un temple jaina. L'inscription n'est pas datée, mais elle se rapporte au règne de Kîrtivarman Ier, de la dynastie des anciens Câlukyas (Śaka 489).

N°s	Provenance	Date	Langage	Objet
128				Renseignements relatifs à Amoghavarṣa Ier d'après des ouvrages jainas : 1. L'*Uttarapurâṇa* dont la praśasti donne une liste de maîtres du Śyena gaccha, parmi lesquels Vîrasena, Jinasena et Guṇabhadra. Le *Mahâpurâṇa* jaina est l'œuvre de Jinasena, qui écrivit une partie de l'*Âdipurâṇa*, et de Gunabhadra, qui termina l'*Âdipurâṇa* et composa l'*Uttarapurâṇa*. 2. La *Praśnottararatnamâlâ*, dont un manuscrit attribue la composition à un Amoghavarṣa.
132	Hattî-Mattûr (Dhârwâd).	Śaka 838.	V. C.	Donation d'un village à un établissement probablement jaina.
151	Byânâ.	Saṃvat 1100.	Sk.	Éloge du maître śvetâmbara Maheśvarasûri, du Kâmyaka gaccha.
173	Guḍigere.	Śaka 998.	V. C.	Éloge d'un maître du nom de Śrînandipaṇḍita. Acquisitions de terrains à Guḍigere par ce maître jaina.
183	Kalbhâvi.	Śaka 261.	id.	Construction et dotation d'un temple à Kummudavâḍa (Kalbhâvi ?). — Liste de maîtres du Kâreya gaṇa : Guṇakîrti, Nâgacandramunîndra, Jinacandra, Śubhakîrti, Devakîrti. Facsimilé hors texte.

N°	Provenance	Date	Langage	Objet
188				Renseignements concernant la ville de Poṭṭaḷakere, aujourd'hui Daṇḍanâyakanakere. Cette ville était autrefois un centre jaina des plus importants, et comptait 20.000 saints et 700 temples. Le roi Jayasiṃha III (Câlukya) abjura le Jainisme pour le Sivaisme.
190	Honwâḍ.	Śaka 976.	Sk. et V. C.	Construction et dotation de temples en l'honneur de Pârśvanâtha et de Śântinâtha, à Ponnavâḍa (Honwâḍ), sous le règne du Câlukya Someśvara Ier. — Âryasena, Brahmasena et Mahâsena sont cités comme maîtres digambaras du Pogarî gaccha, Śyena gaṇa.

504

E. Hultzsch. *South-Indian Inscriptions*. Vol. I (Archæological Survey of India, New Series, vol. III). — Madras, 1890.

P. 88. La note 5 identifie les Âjivikas aux Jains.

Inscriptions jainas.

N°	Localité	Date	Objet
66	Tirumalai, près Polûr.	An 21 du roi Râjarâjadeva.	Un certain Guṇavtramâmunivañ fait construire une écluse à laquelle il donne le nom d'un maître jaina, Gaṇiśekhara-Maru-Porcûriyañ.
70	id.	An 12 de Râjanârâyaṇa Śambuvarâja.	Érection d'une statue.

N°s	Localité	Date	Objet
—	—	—	—
73	Tirumalai, près Polûr.		Installation de l'image d'une yakṣiṇî.
75	id.		Restauration et érection des statues d'un yakṣa et d'une yakṣiṇî.
152	Vijayanagara.	Śaka 1307.	Construction d'un temple à Vijayanagara par le ministre Irugapa. — Généalogie spirituelle du maître digambara Siṃhanandin, du Nandi saṅgha, Balâtkâra gaṇa et Sarasvatî gaccha.
153	id.	Śaka 1348.	Construction d'un temple en l'honneur de Pârśvanâtha par le roi Devarâya II.

505

A collection of Prakrit and Sanskrit Inscriptions. — Bhavnagar, [1895].

Inscriptions jainas.

Pages

112-113 Inscription en sanskrit sur une statue, dans un temple jaina près du village de Nâgadâ. Rappelle la donation par le marchand Mokala de la statue en question qui fut consacrée par Sâgarasûri. — Saṃvat 1494.

113-117 Inscription en sanskrit, relative à la construction d'un vihâra, et gravée sur un pilier d'un temple jaina à Râṇapura, district de Jodhpur. — Saṃvat 1496.

134-140 Inscription en sanskrit dans le temple d'Âdîśvara, sur le Śatruñjaya. Mentionne des réparations exécutées aux temples par un marchand du nom de Karmâ. — Saṃvat 1587.

140-143 Inscription en sanskrit dans le temple d'Âdinâtha, à Nâralâi. Rappelle l'érection d'une statue d'Âdîśvara qui fut consacrée par Îśvarasûri, de la lignée spirituelle de Śântisûri. — Saṃvat 1597.

Pages

174-184 Inscription en sanskrit près du temple d'Âdinâtha, sur le mont Abû. Mentionne les réparations et les additions faites à ce temple par les deux ministres jainas Vastupâla et Tejaḥpâla, dont l'éloge est rappelé. — Saṃvat 1267.

218-224 Inscription en sanskrit dans ce même temple d'Âdinâtha, sur le mont Abû. Commémore la construction d'un temple de Neminâtha par Vastupâla et Tejaḥpâla. — Saṃvat 1287.

227-233 Inscription en sanskrit dans le temple de Pârśvanâtha, à Cambay. Rappelle la construction de ce temple. — Saṃvat 1352.

---

2. — Inscriptions diverses.

506

J. Prinsep. *Note on Inscriptions at Udayagiri and Khandgiri in Cuttack* (Journal of the Asiatic Society of Bengal, vol. VI, p. 1072-1091). — Calcutta, 1837.

Description des sites et des grottes d'Udayagiri et de Khaṇḍagiri en Orissa.

Texte et traduction des petites inscriptions des grottes.

Texte et commentaire développé de la grande inscription dite Hâthigumphâ.

Fac-similés de toutes les inscriptions (2 planches hors texte).

507

BHAGWÂNLÂL INDRAJÎ. *The Hâthigumphâ and three other Inscriptions in the Udayagiri Caves near Cuttack* (Actes du VIe Congrès international des Orientalistes, IIIe Partie, Section II, p. 135-179). — Leide, 1885.

INTRODUCTION.

1. Le svastika. — Les Jains appellent ce symbole *sâthio*. Il constitue la marque distinctive de Supârśva, le septième Tîrthakara. C'est un symbole d'heureux augure, car il est la figure emblématique d'un Siddha.

2. Les Tîrthakaras, comme les Buddhas, ont chacun leur arbre de la Bodhi. Celui de Mahâvîra est un banyan, celui de Ṛṣabha un râyana *(Mimusops Kauki)*, et celui de Neminâtha un mango.

3. Les Jains, comme les Bouddhistes, ont un culte pour les stûpas. Description, avec planche hors texte, du stûpa jaina de Mathurâ; il contient six lignes d'inscription qui sont transcrites et traduites.

INSCRIPTIONS.

Fac-similés, texte, transcription sanskrite et traduction de 4 inscriptions provenant des grottes de Khaṇḍagiri, en Orissa.

La plus importante de ces inscriptions est celle dite Hâthigumphâ. Elle est très probablement jaina, car elle débute par la célèbre formule d'hommage usitée par les Jains. Elle rappelle les travaux accomplis par le roi Khâravela. Elle est datée de l'an 165 de l'ère Maurya, que Bhagwânlâl Indrajî identifie à l'an 90 av. J.-C., en prenant pour point de départ de l'ère en question la huitième année d'Aśoka.

508

RÂJENDRALÂLA MITRA. *Notes on Sanskrit Inscriptions from Mathurâ* (Journal of the Asiatic Society of Bengal, vol. XXXIX, p. 117-130). — Calcutta, 1870.

Texte et traduction de 21 inscriptions de Mathurâ, presque toutes bouddhiques.

Fac-similés hors texte (4 planches).

509

J. Dowson. *Ancient Inscriptions from Mathura* (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, New Series, vol. V, p. 182-196). — London, 1871.

Traduction de 29 inscriptions provenant de Mathurâ.

« The Inscriptions are all Buddhistical », dit Dowson; pourtant quelques-unes semblent jainas.

Note complémentaire par A. Cunningham.

Quatre planches de fac-similés.

510

F.-S. Growse. *Mathurâ Inscriptions* (Indian Antiquary, vol. VI, p. 216-219). — Bombay, 1877.

Texte et traduction, avec fac-similés, de 11 inscriptions provenant de Mathurâ et la plupart bouddhiques.

511

G. Bühler. *On the authenticity of the Jaina tradition* (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, vol. I, p. 165-180). — Wien, 1887.

Le Jainisme n'est pas un rameau détaché du Bouddhisme.

Étude analytique de 6 inscriptions de Mathurâ publiées par A. Cunningham, *Archæological Survey of India, Reports*, vol. III, pl. XIII-XV.

Comparaison du contenu de ces inscriptions avec les données chronologiques du *Kalpasûtra*.

Cette investigation montre l'ancienneté du Jainisme et prouve que les moines jainas formaient déjà un ordre organisé à Mathurâ entre les années 5-98 de l'ère indo-scythe, c'est-à-dire entre les années 83-176 A. D., si l'ère indo-scythe est identique à l'ère Śaka.

512

G. Bühler. *Further proofs of the Authenticity of the Jaina Tradition* (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, vol. II, p. 141-147; vol. III, p. 233-240; vol. IV, p. 313-331). — Wien, 1888-1890.

I. *A new Jaina inscription, dated in the year 7 of Kanishka.*

Fac-similé hors texte, transcription et traduction d'une inscription de Mathurâ.

Date : 7e année du règne de Kaniṣka, c'est-à-dire (s'il s'agit de l'ére Śaka) fin de l'an 85 A. D.

C'est une inscription jaina qui prouve l'existence, à cette époque, à Mathurâ, de l'Uddeha gaṇa et de la première branche de cette école, le Nâgabhûta kula.

II. *Four new Jaina inscriptions from the Kankâlî Tîla.*

Texte, transcription et étude historique de 4 inscriptions provenant de Mathurâ.

1. [Śaka] 22 (A. D. 100). Mention du Vâraṇa gaṇa, Petivâmika kula.
2. [Śaka] 84 (A. D. 162). Mention du Koṭṭiya gaṇa, Sthâniya kula, Vairâ śâkhâ et Śrîguha saṃbhoga.
3. [Śaka] 95 (A. D. 173). Mêmes mentions que dans la précédente inscription, sauf le saṃbhoga.
4. Sans date. Mention du Vâraṇa gaṇa, Kaniyasika kula.

Ces indications sur les écoles jainas sont rapprochées des renseignements fournis par le *Kalpasûtra*.

En outre, l'inscription n° 2 montre que le culte de Sarasvatî était considéré comme orthodoxe par les Śvetâmbaras au IIe siècle.

Enfin l'identification de l'ère des rois indo-scythes avec l'ère Śaka est regardée par Bühler comme « perfectly possible ».

III.

Statistique des inscriptions jainas mises à jour à Mathurâ jusqu'en 1890.

Renseignements fournis par ces inscriptions sur l'organisation

de l'ordre jaina. Comparaison générale avec les données du *Kalpasûtra*.

Tableau systématique des écoles, des moines et des nonnes dont les noms sont cités dans les inscriptions.

DÉDUCTIONS GÉNÉRALES.

1. Importance du Koṭṭiya gaṇa, souvent mentionné.

2. Les inscriptions rappellent toujours une série de maîtres jainas successifs, ce qui prouve combien la tradition était respectée dans la communauté.

3. Les noms cités dans les inscriptions offrent la plus parfaite ressemblance avec ceux du *Kalpasûtra*.

4. Enfin il est avéré que les Jains admettaient des nonnes dans leur ordre.

5. Considérations sur les adeptes laïques du Jainisme; les noms qu'ils portent et les castes auxquelles ils appartiennent.

6. Culte de Sarasvatî parmi les Jains.

7. Culte des Tîrthakaras.

8. Adoration des stûpas.

9. Remarques sur le langage des inscriptions.

10. Au commencement de l'ère chrétienne, les Jains étaient déjà divisés en Śvetâmbaras et Digambaras.

513

G. BÜHLER. *Neue Jaina inscriptions from Mathurâ* (Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes, vol. IV, p. 169-173). — Wien, 1890.

Notice sur les inscriptions découvertes à Mathurâ, en 1890, par le Dr. Führer.

Ce sont de courtes inscriptions rappelant des donations. Elles intéressent la période comprise entre les années 5 et 86 de l'ère indo-scythe (Śaka?), soit 83-164 A. D.

Elles signalent les écoles suivantes :

Vâraṇa gaṇa, avec deux de ses kulas, l'Aryyaceṭiya et le Puśyamitriya;

Koṭṭiya gaṇa, et ses subdivisions, le Ṭhâniya kula et la Vairâ

śâkhâ, d'une part, et le Brahmadâsika kula et l'Ucenâgarî śâkhâ, d'autre part.

Ces inscriptions prouvent en outre l'existence de nonnes dans la communauté jaina.

514

G. Bühler. *New Excavations in Mathurâ* (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, vol. V, p. 59-63). — Wien, 1891.

Étude de quelques inscriptions de Mathurâ.

I. Inscription de Śaka 78 (156 A. D.) rappelant le don d'une statue de l'Arhat Ṇandiâvarta qui fut érigée à Mathurâ, au stûpa « bâti par les dieux » *thûpe devanirmite,* par ordre de Vṛddhahastin, du Koḷiya (Koṭṭiya) gaṇa, Vaïra (Vajrâ) śâkhâ.

L'Arhat Ṇandiâvarta doit être le Tirthakara Aranâtha, ainsi désigné par son symbole particulier, le diagramme *nandyâvarta.*

Cette inscription est importante parce qu'elle témoigne du culte des stûpas chez les Jains dès une époque si reculée que déjà, à Mathurâ, elle se perdait dans la légende.

II. Une autre inscription mentionne un roi du nom de Hukṣa (peut-être Huviṣka ou Huvikṣa).

III. Dans une troisième inscription, probablement de 430 A. D., on relève le nom du moine Datilâcârya, et celui de la Vidyâdharî śâkhâ du Koṭṭiya gaṇa.

Remarques sur quelques autres fragments épigraphiques.

515

G. Bühler. *Dr. Führer's Excavations at Mathurâ* (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, vol. V, p. 175-180). — Wien, 1891.

Étude de plusieurs inscriptions jainas découvertes à Mathurâ en janvier et février 1891.

I. Inscription en ancien prâkrit et datant d'à peu près 150 ans

avant l'ère chrétienne. Elle rappelle le don d'une arche monumentale à un temple.

II. Inscription du commencement de l'ère chrétienne environ, commémorant la construction d'un temple.

Le premier de ces documents montre qu'un temple jaina s'élevait à Mathurâ 150 ans avant l'ère chrétienne; mais il serait illégitime de conclure que ce temple fut l'un des deux découverts sous la Kankâli Tilâ.

III. Une troisième inscription fournit la preuve qu'on se servait à Mathurâ d'une ère antérieure à l'ère Śaka. Elle cite en outre le nom d'une dame royale, Âyavati ou Âryavati, qui doit se retrouver dans les légendes jainas.

IV. Mention du Vacchaliya kula, branche du Koḍiya gaṇa (?).

V. Mention du Vâraṇa gaṇa et du Nâḍika ou Nâdika kula, correspondant sans doute au Mâlijja kula du *Kalpasûtra*.

VI. Mention d'un Ayyabhyista kula du Vâraṇa gaṇa.

VII et VIII. Inscriptions relatives à des statues de Tirthakaras. Description succincte de quelques sculptures. L'une de celles-ci représente des Kinnaras et des Suparṇas adorant un stûpa.

516

G. Bühler. *Epigraphic discoveries at Mathurâ* (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, vol. X, p. 171-174). — Wien, 1896.

Etude d'une inscription de Mathurâ rappelant l'érection d'une statue de Mahâvira, mais importante surtout au point de vue chronologique.

La même étude se trouve aussi dans le *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland for 1896*, p. 578-581.

517

J.-F. Fleet. *Note on a Jain inscription at Mathurâ* (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland for 1905, p. 635-655). — London, 1905.

Etude historique d'une inscription jaina, sans date, en prâkrit

mélangé de sanskrit, trouvée à Mathurâ et publiée par Bühler dans l'*Epigraphia indica*, vol. I.

La date probable de cette inscription serait 14-13 av. J.-C.

Elle rappelle un hommage à Vardhamâna de la part de Śimitrâ, épouse de Gotiputra, lequel aurait été un Śvetâmbara à la polémique redoutable contre les Digambaras et les Bouddhistes.

518

Lewis Rice. *Jain Inscriptions at Śravaṇa Beḷgoḷa* (Indian Antiquary, vol. II, p. 265-266 et 322-324). — Bombay, 1873.

Notice générale sur les inscriptions jainas de Śravaṇa Beḷgoḷa. Une planche hors texte offre un spécimen de ces inscriptions.

Considérations sur le vœu dit *sallekhana*.

Texte et traduction de 12 courtes inscriptions (épitaphes).

519

Lewis Rice. *A Jaina-Vaishnava Compact* (Indian Antiquary, vol. XIV, p. 233-235). — Bombay, 1885.

Texte et traduction d'une inscription canara de Śravaṇa Beḷgoḷa, datée Śaka 1290, et connue sous le nom de *śâsana* de Râmânujâcâri.

Dans cette inscription il est dit qu'il n'y a aucune différence entre le *darśana* visnuite et le *darśana* jaina. L'auteur montre que, dans ce cas, le mot *darśana* ne signifie pas « doctrine », mais qu'il a rapport aux processions faites en l'honneur d'un dieu.

520

F. Kielhorn. *A Note on one of the Inscriptions at Śravaṇa Beḷgoḷa* (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, vol. VII, p. 248-251). — Wien, 1893.

Comparaison de l'inscription n° 54 de Śravaṇa Beḷgoḷa (Lewis Rice) avec un texte analogue manuscrit.

La rédaction manuscrite est beaucoup plus correcte que le texte

épigraphique. Aussi est-il permis de croire que l'une et l'autre sont la copie d'un manuscrit original antérieur.

521

Lewis Rice. *Bhadra Bâhu and Śravaṇa Beḷgoḷa* (Indian Antiquary, vol. III, p. 153-158). — Bombay, 1874.

Texte et traduction de la grande inscription de Śravaṇa Beḷgoḷa relative à la mort de Bhadrabâhu (?).

Etude historique sur Bhadrabâhu, d'après la *Râjâvaḷikathe*, un sommaire d'histoire jaina en canara, par Devacandra.

Notice sur Candragupta.

522

J.-F. Fleet. *Bhadrabahu, Chandragupta, and Sravana-Belgola* (Indian Antiquary, vol. XXI, p. 156-160). — Bombay, 1892.

Les traditions de Śravaṇa Beḷgoḷa montrent une relation évidente entre le nom de cette localité et les noms de Bhadrabâhu et de Candragupta.

Analyse des inscriptions de Śravaṇa Beḷgoḷa, où il est question de Bhadrabâhu et de Candragupta.

Étude critique des identifications de M. Lewis Rice relativement à Bhadrabâhu et à Candragupta.

Examen des renseignements historiques contenus dans l'inscription n° 1 de Śravaṇa Beḷgoḷa.

Conclusions : 1. Bhadrabâhu des inscriptions de Śravaṇa Beḷgoḷa n'est pas le śrutakevalin de ce nom, mais Bhadrabâhu II (53 av. J.-C.).

2. Candragupta n'est pas l'empereur, mais Guptigupta, encore appelé Arhadbalin ou Viśakhâcârya, disciple de Bhadrabâhu II, et qui devint pontife en 31 av. J.-C.

3. L'émigration d'Ujjain vers le Sud est sans doute un fait historique; mais cette émigration n'eut pas lieu sous la direction de Bhadrabâhu II.

523

E. Leumann. *Prabhâcandra's Epitaph, the oldest Digambara inscription* (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, vol. VII, p. 382-384). — Wien, 1893.

Article critique sur l'inscription n° 1 de Śravaṇa Beḷgoḷa, publiée par M. Lewis Rice.

I. Corrections au texte.

II. Analyse de l'inscription.

Celle-ci rappelle deux événements qui appartiennent à des époques absolument différentes :

1. L'émigration jaina vers le Sud, sur l'avis de Bhadrabâhu.

Il est fait seulement allusion à ce premier événement. C'est une manière d'introduction historique qui se retrouve dans d'autres inscriptions.

2. Le suicide de Prabhâcandra.

Cette seconde partie constitue le sujet proprement dit de l'inscription. Prabhâcandra était sans aucun doute un ascète de haute autorité. Peut-être s'agit-il de l'auteur digambara qui vécut vers 780 A. D. et dont les mérites furent célébrés par Jinasena.

524

J.-F. Fleet. *Epigraphic Researches in Mysore* (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland for 1905, p. 289-312). — London, 1905.

P. 299. Le maître jaina Siṃhanandin peut être considéré comme un personnage historique. Il aurait été contemporain du prince Gaṅga Śivamâra Ier, c'est-à-dire qu'il aurait vécu vers 755 A. D.

P. 306. Le maître jaina du nom de Prabhâcandra, dont la mort est rappelée dans la grande inscription de Śravaṇa Beḷgoḷa, serait l'écrivain digambara bien connu.

P. 307. Une autre inscription de Śravaṇa Beḷgoḷa, datée de 1830 A. D., ferait remonter la mort de Mahâvira à l'an 663 av. J.-C.

525

BHÂU DÂJÎ. *Report on Photographic Copies of Inscriptions in Dharwar and Mysore* (Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. IX, p. 314-333). — Bombay, 1872.

INSCRIPTIONS JAINAS.

N° 4. A Aihoḷe, sur le piédestal d'une statue digambara de Mahâvira. Hommage de Râmaseṭṭi, Digambara du Balâtkâra gaṇa.

N° 9. Inscription incomplète en sanskrit et en canara, de provenance inconnue. Rappelle la construction d'un temple en l'honneur d'Âdinâtha.

N° 10. A Badâmi. Série de petites inscriptions contenant le nom de divers maîtres digambaras.

526

Lewis RICE. *Mysore inscriptions translated.* — Bangalore, 1879.

P. XVII-XXIV. Description schématique des inscriptions jainas dans la province de Mysore. Elles comprennent, en général, les éléments suivants :

1° Figure gravée : l'image d'un Tirthakara.

2° Vers liminaires : ce sont très souvent les suivants :

Śrimat-parama-gambhira-syâdvâdâmogha-lâñchanam
Jiyât Trailokya-nâthasya śâsanaṃ Jina-śâsanam.

3° Nom du souverain régnant, et parfois sa généalogie ; cette partie est rédigée en sanskrit mélangé de canara.

4° Renseignements concernant l'officier gouvernant le district ainsi que le donateur.

5° Date

6° Description du don accompli ; le canara est ici généralement employé.

7° Citation morale en sanskrit ou en canara.

P. XXVII-LXXXIV. Données historiques relatives à Mysore.

Renseignements fournis par un ancien *Râmâyaṇa* jaina, composé en canara au XIIe siècle environ.

Un Jain du nom de Nâganandin fut le guru de trois princes de la dynastie Gaṅga : Kâḷa Vallabharâya, Govindarâya et Caturbhuja Kanaradeva.

Le successeur de ce dernier, Tiruvikramadeva (178-188 A. D.), abandonna la foi jaina et se fit sivaïte.

En 788 A. D., Akalaṅka, un Jain de Śravaṇa Beḷgoḷa, dispute avec les Bouddhistes en présence de Hemasitala, roi de Kâñcî.

Destruction des temples jainas de Lakṣmeśwar par les Coḷas sous le règne de Someśvara Ier, de la dynastie des Câlukyas (1040-1069 A. D.).

Les plus anciens princes de la dynastie Hoysaḷa, qui régna à Mysore du Xe au XIVe siècle, étaient jainas.

Biṭṭideva, prince de la dynastie Hoysaḷa, se convertit du Jainisme au Visnuisme, probablement en 1117. Il eut pour ministres les deux frères Maṛiyâne et Bharateśvara, qui professaient la foi jaina.

P. LXXXVI-LXXXVIII. Le Jainisme à Mysore.

Bhadrabâhu, en prévision d'une famine, émigre d'Ujjain vers le sud de l'Inde. Il meurt à Śravaṇa Beḷgoḷa. Il aurait vécu 170 ans après la mort de Mahâvîra, c'est-à-dire vers 357 av. J.-C. Son disciple, l'empereur Candragupta.

Viśâkhamuni, que Bhadrabâhu, en mourant, avait chargé de conduire les émigrants jainas, regagne le Nord quand la famine est terminée. Sur sa route, il rencontre Candragupta qui lui fait le récit des derniers moments de Bhadrabâhu.

Considérations sur les premiers établissements jainas à Mysore et sur la statue colossale de Gomateśvara à Śravaṇa Beḷgoḷa.

INSCRIPTIONS JAINAS TRADUITES.

N^os	Date, A. D.	Localité	Objet
12	1271	Dâvaṇagere.	Érection d'un temple en l'honneur de Pârśvanâtha.
53	1048	Belgâmi.	Donation.
54	1269	id.	Inscription funéraire.

N°	Date, A. D.	Localité	Objet
60	1077	Belgâmi.	Donations diverses.
101	1189 (?)	Taldagundi.	Inscription funéraire.
117	1117 environ	Halebid.	Inscription mutilée.
118	1196	id.	Donations.
119	1637	id.	id.
120	1274	id.	Inscription funéraire.
151	466	Merkara.	Liste de maîtres jainas.
153	777	Nâgamangala.	id.
161	100 av. J.-C.	Śravaṇa Beḷgoḷa.	Liste de maîtres jainas successeurs de Mahâvîra. Bhadrabâhu, son départ d'Ujjain, sa descente vers le Sud et sa mort à Śravaṇa Beḷgoḷa.
173	1094 A. D.	Heggere.	Donations.
174	1138	Sindigere.	Les deux ministres jainas, Maṛiyâne et Bharateśvara; leur généalogie.

527

Lewis Rice. *A Râshṭrakûṭa Grant from Mysore* (Indian Antiquary, vol. XII, p. 11-19). — Bombay, 1883.

Étude, texte accompagné d'un fac-similé et traduction d'une inscription en sanskrit, datée Śaka 735, trouvée à Kaḍaba en Mysore.

Cette inscription rappelle le don du village de Jâlamangala à un muni nommé Arkakirti, en faveur du temple jaina de Śilâgrâma, où les Jains furent autrefois très nombreux.

528

K.-B. Pâṭhak. *An Old-Kanarese Inscription at Têrdâḷ* (Indian Antiquary, vol. XIV, p. 14-26). — Bombay, 1885.

Texte, traduction et étude d'une inscription découverte dans un temple jaina à Terdaḷ, dans le Canara méridional.

Cette inscription comprend trois parties :

I. Donation au Tîrthakara Neminâtha, en Śaka 1045.

Cette première partie permet d'établir la date approximative à laquelle fut composé le *Râghavapâṇḍavîya*. Cet ouvrage est dû à Śrutakîrti Traividya, un contemporain d'Abhinava Pampa. Or celui-ci vécut vers Śaka 1076, d'après les renseignements fournis par Meghacandra dans son commentaire sur le *Samâdhiśataka*, et par Vîranandin, fils de Meghacandra, dans son *Âcârasâra*.

II. Donation au même Neminâtha, en Śaka 1104, par les maîtres de la secte Vîrabaṇañju.

Cette secte est connue par plusieurs inscriptions, et ses membres étaient en général des adorateurs de la déesse Padmâvatî.

III. Donation au même Tîrthakara, en Śaka 1109.

Mention du Kuṇḍakuṇḍa anvaya. Kuṇḍakuṇḍa ou Koṇḍakuṇḍa est un des plus célèbres auteurs jainas. On lui attribue le *Prâbhṛtasâra*, le *Pravacanasâra*, le *Samayasâra*, le *Rayaṇasâra* et la *Dvâdaśânuprekṣâ*. D'après le commentaire de Bâlacandra sur le *Prâbhṛtasâra*, Kuṇḍakuṇḍa s'appelait encore Padmanandin. Il fut vraisemblablement contemporain du roi Mṛgeśavarman, de la dynastie des anciens Kâdambas. A cette époque, les Jains étaient divisés en Nirgranthas et Śvetapaṭas, et Kuṇḍakuṇḍa fut un adversaire des derniers.

529

F. Kittel. *Three Kôñgû Inscriptions* (Indian Antiquary, vol. VI, p. 99-103). — Bombay, 1877.

Ces inscriptions sont en vieux canara et ont été découvertes à Kiggaṭnâdu.

Les deux premières sont nettement jainas. L'une est datée Śaka 780 (?), et la seconde Śaka 809 (?). Elles rappellent des dons de terrain faits en faveur de temples jainas par le roi Râjamalla, de la dynastie Gaṅga.

Ces deux inscriptions sont reproduites en fac-similé, ainsi que les symboles dont elles sont ornées.

530

Lewis Rice. *The Ganga Inscriptions in Coorg* (Indian Antiquary, vol. XIV, p. 76-77). — Bombay, 1885.

Texte et traduction d'une inscription de Śaka 899, rappelant un don à Anantavīryaya, disciple de Guṇasena, lui-même disciple de Vīrasena.

Cette inscription n'est autre que la première des *Three Kŏñgù Inscriptions* publiées par F. Kittel.

531

Inscriptions on Jain images from Central India (Journal of the Asiatic Society of Bengal, vol. VII, p. 51-52). — Calcutta, 1838.

Texte de six inscriptions en prâkrit, datées de Saṃvat 1236 à 1265 et gravées sur des statues en marbre de Tīrthakaras découvertes à Ajmer.

532

W.-H. Wathen. *Ten ancient Inscriptions on Stone and Copper found on the Western side of India and translated* (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, [Old Series], vol. II, p. 378-399). — London, 1835.

Inscription n° 7. — Śaka 1127. Inscription sur pierre près d'un temple jaina à Belgaum. Caractères canaras. Rappelle la donation d'un village en faveur d'un temple jaina.

Cette inscription est traduite (sous le n° 6 et non plus 7) dans le même *Journal of the R. A. Society of Great Britain and Ireland* (Old Series), vol. V, p. 174-176.

533

J. Burgess and Bhagwânlâl Indrajî. *Inscriptions from the Cave-temples of Western India* (Archæological Survey of Western India, Miscellaneous Publications, n° 10). — Bombay, 1881.

P. 98-100. Inscriptions des grottes jainas d'Elûra :

1. Chota Kailâsa. — Une statue mutilée de la tête porte une inscription datée Śaka 1169 (1247 A. D.) et rappelant que la statue a été offerte par une personne originaire de Vardhanâpura.

2. Indra Sabhâ. — *a*. Sur un pilier, une image de Tîrthakara avec inscription en vieux nâgarî du IXe ou du Xe siècle, d'après laquelle l'image est l'œuvre de Nâgavarman.

b. Sur une statue colossale de Tîrthakara, une inscription en trois lignes : la statue serait celle de Śântinâtha et l'œuvre de Sohila.

3. Statue colossale de Pârśvanâtha au sommet de la colline. Reproduction, et traduction par Bühler, de l'inscription gravée sur cette statue et datée 1234-1235 A. D.

534

J.-F. Fleet. *On some Sanskrit Copper-plates found in the Belgaum Collectorate* (Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. IX, p. 229-249). — Bombay, 1872.

Les rois de la dynastie Kâdamba professaient selon toute vraisemblance la foi jaina.

Texte et analyse de sept inscriptions, trouvées près de Halsi, et commémorant des donations faites à des temples jainas par des princes Kâdambas.

535

J.-F. Fleet. *Inscriptions at Bail-Hoṅgal* (Indian Antiquary, vol. IV, p. 115-116). — Bombay, 1875.

Le temple de Bail-Hongal (district de Belgaum) semble avoir

été à l'origine un temple jaina. Il contient une inscription en vieux canara, datée Saka 1086, qui en rappellerait la construction.

536

J.-F. Fleet and H.-V. Limaya. *Translations of inscriptions from Belgaum and Kaladgi districts and of inscriptions from Kathiawad and Kacch* (Archæological Survey of Western India, Miscellaneous Publications, n° 5). — Bombay, 1876.

P. 15-19. Texte et traduction par G. Buhler d'une grande inscription historique située sur le chemin des temples du mont Girnar.

P. 20-40. Traduction des inscriptions contenues dans les temples jainas du mont Girnar. Les plus considérables et les plus importantes de ces inscriptions sont celles du temple de Vastupâla et Tejahpâla, au nombre de neuf; le texte de quatre d'entre elles est reproduit, n°s 15, 16, 17 et 18 (p. 20-28).

537

Notes on Inscriptions in Kachh (Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. XIV, p. 71-73). — Bombay, 1880.

Liste de 46 inscriptions parmi lesquelles les suivantes sont sans doute jainas :

1. Dans le temple de Śântinâtha à Kothara; Saṃvat 1918.

23. Dans le temple jaina de Vâspûja à Sikra. Ce temple fut construit en Saṃvat 1773.

40. Sur une statue d'Âdiśvara, dans le temple de Mahâvira, à Gedi; Saṃvat 1534.

41. Sur une statue de Śântinâtha, dans le même temple; Saṃvat 1786.

538

H.-H. Wilson. *Sanscrit Inscriptions at Abû* (Asiatic Researches, vol. XVI, p. 284-330). — Calcutta, 1828.

Analyse des inscriptions du mont Abû, suivie de considérations historiques.

P. 317. Liste des inscriptions jainas avec indication de la date.

539

H. Dhruva. *Sanskrit Grants and Inscriptions of Gujrat Kings* (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, vol. XL, p. 320-335). — Leipzig, 1886.

Une de ces inscriptions (nº VII) mentionne la donation d'un terrain par le roi Karka Ier (Râṣṭrakûṭa), à un temple jaina de Navsari, en Śaka 743.

540

W. Elliot. *Hindû Inscriptions* (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, [Old Series], vol. IV, p. 1-41). — London, 1837.

Notices épigraphiques.

Symboles accompagnant des inscriptions jainas. — Inscriptions recueillies dans un vieux temple jaina à Lakṣmeśwar.

Notices historiques.

Donations aux Jains sous les princes de la dynastie Câlukya, Pulikeśin Ier (Śaka 411) et Vikramâditya II (Śaka 656). — Destruction des temples jainas de Lakṣmeśwar par un roi Coḷa, vers Śaka 981. — Différends entre les Jains et les Liṅgâyats, à Ablûr, vers Śaka 1089, et intervention de Bijjala, prince Kalacuri qui professait la foi jaina. — Histoire de Bijjala d'après les chroniques et légendes jainas. — Les Raṭṭas appartenaient à la religion jaina.

541

W.-H. WATHEN. *Ancient Inscriptions* (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, [Old Series], vol. V, p. 343-354). — London, 1839.

Inscription sur cuivre trouvée dans le Marâtha méridional. Śaka 411. Caractères canaras.

Construction et dotation d'un temple jaina sous le règne de Pulikeśin Ier. Trois maîtres jainas sont cités : Siddhanandin, Citakâcârya et Jinanandin.

542

J. BURGESS and Lewis RICE. *The Merkara Plates* (Indian Antiquary, vol. I, p. 360-366). — Bombay, 1872.

Notice sur la dynastie Cera. Plusieurs rois firent des donations aux Jains et eurent des ministres jainas.

Fac-similé, transcription et traduction d'une inscription de Merkara rappelant une donation faite à un temple jaina par le roi Gaṅga Avinita, en Śaka 388.

Remarques historiques par R.-G. Bhandarkar.

543

Lewis RICE. *Nagamangala copper plate Inscription* (Indian Antiquary, vol. II, p. 155-161). — Bombay, 1873.

Étude historique, transcription et traduction d'une inscription de l'an 777 A.D., trouvée dans un temple à Nâgamangala, au nord de Seringapatam.

Cette inscription, dont le texte est reproduit dans une série de planches, rappelle une donation en faveur d'un temple jaina construit dans le nord de Śripura.

Les maîtres suivants du Nandi saṅgha sont cités : Candrananandin, Kumâranandin, Kirtinandyâcârya et Vimalacandrâcârya.

544

K.-T. Telang. *Three Kadamba Copperplates : with Remarks* (Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. XII, p. 300-324). — Bombay, 1877.

L'étude historique de M. Telang sur les Kâdambas aboutit aux conclusions suivantes :

1. La dynastie Kâdamba se partageait en deux branches : celle de Goa et celle de Vanavâsî.

2. Les princes de la branche de Vanavâsî régnaient, selon toute probabilité, avant le ve siècle de l'ère chrétienne.

3. Ils professaient la foi jaina.

Texte et traduction, avec fac-similés, de trois inscriptions rappelant des donations à des temples jainas.

Les donateurs furent les princes Kâdambas Mṛgeśavarman, fils de Śântivarman, et Devavarman, fils de Kṛṣṇavarman. Ils appartenaient tous deux à la branche de Vanavâsî.

545

H. Dhruva. *The Dohad Inscription of the Chaulukya King Jayasiṁha-Deva* (Indian Antiquary, vol. X, p. 158-161). — Bombay, 1881.

Mention d'une inscription mutilée, datée Saṃvat 1231, et gravée sur le piédestal de petites statues jainas.

546

Bhagwânlâl Indrajî and J. Burgess. *The Kahâuṁ Inscription of Skandagupta* (Indian Antiquary, vol. X, p. 125-126). — Bombay, 1881.

Fac-similé, texte et traduction, accompagnée de remarques, d'une inscription rappelant que, l'an 141 après la mort de Skandagupta, un certain Madra fit élever les statues de cinq Tîrthakaras, ainsi que le pilier portant ladite inscription.

547

E. Hultzsch. *Two Inscriptions from General Cunningham's Archæological Reports* (Indian Antiquary, vol. XI, p. 309-313). — Bombay, 1882.

L'une de ces deux inscriptions revues par M. Hultzsch est une inscription jaina, datée de l'an 106 de l'ère Gupta, et rappelant l'érection d'une statue en l'honneur de Pârśvanâtha.

548

Bhagwânlâl Indrajî. *A new Yâdava Dynasty* (Indian Antiquary, vol. XII, p. 119-129). — Bombay, 1883.

Étude de deux inscriptions où il est question d'une dynastie Yâdava jusque-là inconnue.

La seconde de ces inscriptions a été découverte dans un temple jaina en ruine à Anjaneri, au sud-ouest de Nâsik. Elle est en sanskrit, en prose mélangée de vers, et datée de Śaka 1063. Elle rappelle que le roi Seuṇacandra III, de cette dynastie Yâdava, fit, en compagnie de deux riches marchands, une donation en faveur du temple de Candraprabha.

Une planche hors texte reproduit cette inscription.

549

H. Dhruva. *The Nadole Inscription of King Âlhaṇadeva, V. S. 1218* (Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. XIX, p. 26-34). — Bombay, 1897.

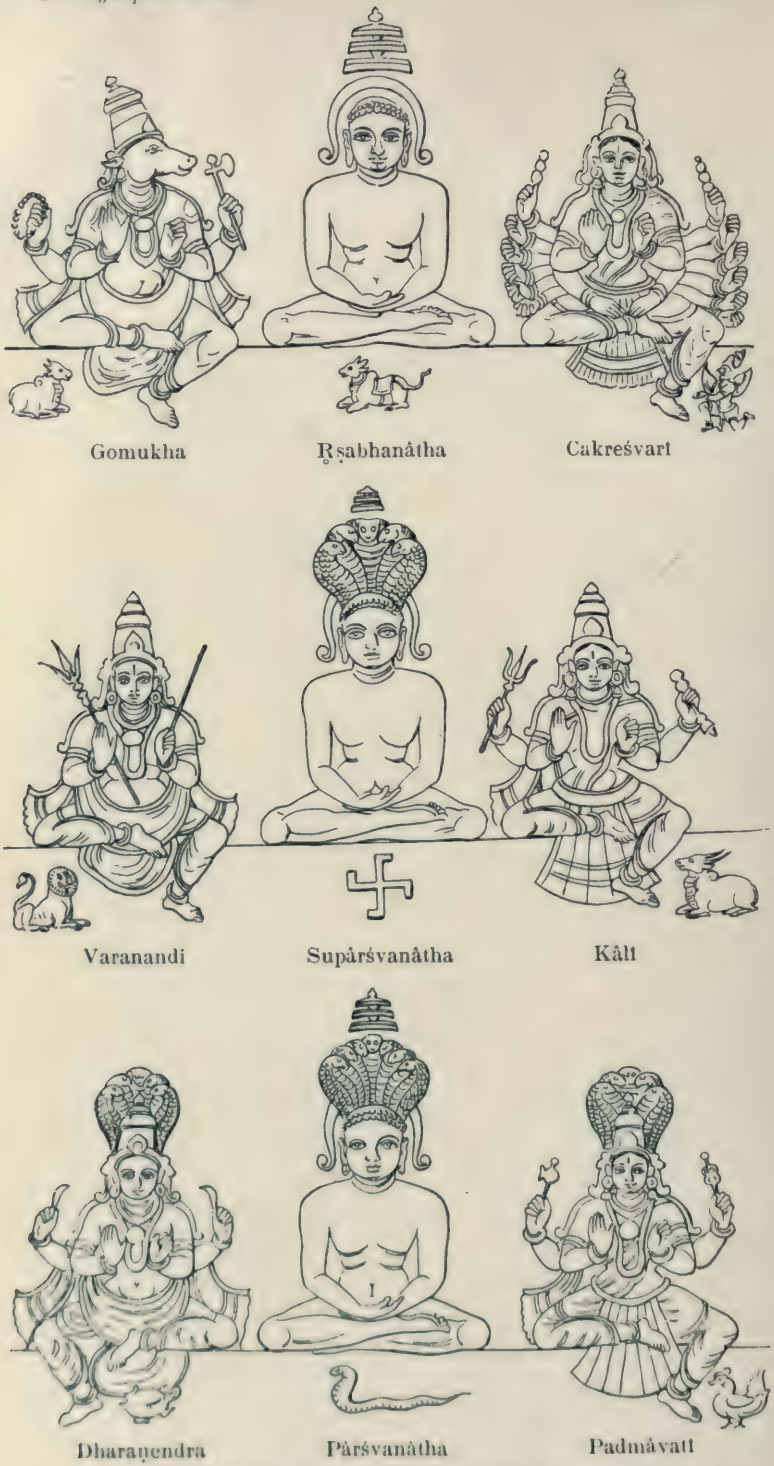
Texte, traduction et commentaire historique d'une inscription, découverte à Naḍole, et datée Saṃvat 1218 = 1162 A.D. Elle rappelle une donation faite par le roi Âlhaṇadeva, de la dynastie Câhamâna, au temple du Sândera gaccha à Naḍole, en l'honneur de Mahâvîra.

550

H. Lüders. *Epigraphical Notes* (Indian Antiquary, vol. XXXIII, p. 33-41, 101-109, 149-156). — Bombay, 1904.

Série de notes concernant la lecture et l'interprétation des documents épigraphiques indous les plus anciens.

Les numéros 1-7, 10, 13-19, 21-23, 27-28 et 31-33 ont rapport à différentes inscriptions jainas de Mathurâ.



TÎRTHAKARAS AVEC LEURS YAKṢAS ET YAKṢIṆÎS
(d'après J. Burgess, *Digambara Jaina Iconography*. Indian Antiquary, vol. XXXII)

IX

ARCHÉOLOGIE, ART RELIGIEUX

1. — Archéologie.

551

J. Burgess. *Report of the first season's operations in the Belgâm and Kaladgi districts* (Archæological Survey of Western India, vol. I). — London, 1874.

Pages

1-5 Description de trois anciens temples jainas à Belgaum, avec 6 planches hors texte. Ces temples datent de l'an 1200 environ.

11-12 Mention d'une inscription en canara mélangé de sanskrit, trouvée à Saundati et dans laquelle se lisent quelques noms jainas.

12-13 Courte description du temple de Pañcaliṅga, construit à Huli par des Jains; 2 planches hors texte.

25-26 Description d'une grotte jaina à Badâmi (grotte IV); statues de Pârśvanâtha et de plusieurs autres Jinas nus, ce qui permet de croire qu'il s'agit d'un temple digambara; quelques inscriptions de noms, écrites dans un alphabet du vi^e siècle; 2 planches hors texte.

26 Courte description de la statue d'un Jina, dans la grotte V, à Badâmi.

35 Description d'un ancien temple jaina à Paṭṭadkal; statue brisée de Pârśvanâtha et autres petites statues de Jinas; une planche hors texte.

Pages

37-38 Description d'une grotte jaina à Aihoḷe; statues de Pârśvanâtha, de Mahâvîra et d'autres Jinas; 2 planches hors texte.

40 Mention d'une ancienne statue jaina avec courte inscription, à Aihoḷe.

552

J. Burgess. *Report on the Antiquities of Kâṭhiâwâḍ and Kachh* (Archæological Survey of Western India, vol. II). — London, 1876.

Pages

14-15 Énumération des principaux sanctuaires jainas dans le Kâṭhiâwâḍ.

84-85 Notices sur le lieu et l'époque de composition du *Kalpasûtra* et du *Śatruñjayamâhâtmya*.

91 L'arbre râyana (la *Râjâdanî* des écrivains sanskrits — *Mimusops Kauki* ou *Butea frondosa*, selon Wilson), considéré comme sacré dans l'Inde occidentale et spécialement dédié par les Jains à leur premier Tîrthakara, Ṛṣabha.

141 Les grottes de Junâgaḍh auraient été creusées pour les Jains à la fin du IIe siècle A. D.

147 Notice sur deux temples construits au sommet d'un rocher, à Talâjâ.

149 Brève description du plus petit de ces temples.

157-158 (en note). Analyse des chapitres X-XIII du *Śatruñjaya mâhâtmya*.

159-163 Texte et traduction d'une grande inscription historique située sur le chemin des temples du mont Girnar.

166-176 Description détaillée des temples jainas du mont Girnar :

I. Temple de Neminâtha, avec 2 inscriptions et 2 planches hors texte.

II. *a*. Temple de Ṛṣabhadeva;

b. Temple de Pârśvanâtha;

c. Temple de Kumârapâla.

Pages

III. Temple de Śambhavanâtha.

IV. Triple temple de Vastupâla et Tejaḥpâla, avec 2 planches hors texte et 5 inscriptions.

V. Temple de Sampratirâja

VI. Différents autres temples de moindre importance.

181-182 Courte description de la Vaniâvasi, un vieux temple en ruine, à Ghumlî; statue de Pârśvanâtha reproduite en une planche hors texte.

205 Description d'un dôme jaina à Munrâ, avec 2 planches hors texte.

206-209 Description détaillée du temple dit Vasâi ou de Jagadevaśah à Bhadreśwar; notices historiques relatives à ce temple. Cinq planches hors texte.

215 Brève notice sur le temple de Dhamarkâ, et sur les ruines d'un autre temple à Kanthkot.

217 Courte description du temple de Pârśvanâtha à Śankheśwar, et des restes d'un ancien temple.

553

J. Burgess. *Report on the Antiquities in the Bidar and Aurangabad districts* (Archæological Survey of Western India, vol. III). — London, 1878.

Pages

4-10 Description détaillée de sept grottes jainas de Dhârâsinva; 7 planches hors texte.

37 Les princes Câlukyas, tout en ayant professé la foi visnuite, protégèrent et souvent patronnèrent les Jains et les Sivaïtes.

52 Description d'une grotte jaina à Jogâi Ambâ, avec une planche hors texte.

129-138 Étude d'une inscription sanskrite provenant du temple appelé Meguṭi à Aihoḷe. Cette inscription, qui est reproduite en fac-similé, transcrite et traduite, prouve que le temple où elle se trouve est d'origine jaina.

554

J. Burgess. *Report on the Elura Cave temples and the brahmanical and jaina Caves in Western India* (Archæological Survey of Western India, vol. V). — London, 1883.

Pages

2 Importance de la découverte des grottes d'Elûra en ce qui concerne l'histoire du Bouddhisme, du Jainisme et de la mythologie de l'Inde en général.

43-50 Les grottes jainas d'Elûra :

Notes de chronologie comparée, bouddhique et jaina.

Les cinq grottes jainas d'Elûra. Brève notice sur les deux premières qui n'offrent rien de remarquable.

Description détaillée de la troisième grotte, l'Indra Sabhâ.

Description de la Jagannâtha Sabhâ.

Courte notice sur la cinquième grotte.

Sept planches hors texte illustrent cette description des grottes jainas d'Elûra : pl. VI-VII, et XXXVII, 2-XLI, 1.

50-51 Indication d'une grotte jaina à Badâmi et d'une autre à Aihoḷe.

58 Notice sur les deux grottes de Pâṭṇâ, avec 2 planches hors texte, pl. XLVII et XLVIII.

58-59 Notes complémentaires sur les grottes jainas d'Ankâi Tankâi, avec 3 planches hors texte, pl. XII, XLIX et L.

555

Reports regarding the archæological remains in the Kurrachee, Hyderabad and Shikârpur collectorates, in Sindh (Archæological Survey of Western India, Miscellaneous Publications, n° 8). — Bombay, 1879.

P. 29. Notice de R.-I. Crawford sur un temple jaina en marbre, situé à Haro, à 12 milles de Virawah, et dédié à la déesse Gauri. Ce temple fut construit en Saṃvat 1432; il est l'objet de pèleri-

nages annuels de la part des Jains et des autres habitants de la région.

556

J. Burgess. *Lists of the antiquarian remains in the Bombay Presidency* (Archæological Survey of Western India, Miscellaneous Publications, n° 11). — Bombay, 1885.

Pages	Localités	Districts	Antiquités jainas
2	Murdeswar.	Canara septentrional.	Temple construit, dit-on, par les rois jainas de Kaikuri. Deux inscriptions, dont l'une dans un temple en ruine. Pierres sculptées avec inscriptions.
3-5	Bhatkal (autrefois Manipura).	id.	Temples divers, dont les trois principaux sont ceux de Candranâtha, de Parśvanâtha et de Śânteśvara. Plusieurs inscriptions; quelques-unes portent les symboles jainas.
5	Hâdavalli.	id.	Temple et inscriptions.
5	Gersappe.	id.	Temple important, appelé Caturmukhabasti. Temples de Vardhamâna, de Nemi et de Pârśvanâtha. Statues de Jinas. Trois inscriptions importantes. Pierres sculptées.
6-7	Bilgi.	id.	Temple de Pârśvanâtha construit vers l'an Śaka 1515, avec statues de Neminâtha, Pârśvanâtha et Vardhamâna, consacrées en Śaka 1573. Deux grandes inscriptions datées Śaka 1510 et 1550.
8-9	Kubtûr (Vanavâsi).	id.	Vieux temple avec pierres sculptées et deux inscriptions. Quatre statues de Jinas, dont l'une avec inscription.

Pages	Localités	Districts	Antiquités jainas
23	Yalawatti.	Dhârwâḍ.	Vieux temple.
26-27	Bankâpur.	id.	Inscriptions de Śaka 977 et 1042, relatant des donations de territoire faites à des temples jainas.
28	Araṭâḷu.	id.	Inscription datée Śaka 1044.
29	Lakṣmeśwar.	id.	Deux temples, dont l'un avec six inscriptions.
30	Chabbi.	id.	Ce village aurait été jadis la capitale d'un prince jaina.
30	Hubballi.	id.	Temple en ruine.
31	Aminbhâvi.	id.	Ancien temple de Neminâtha, avec trois inscriptions.
33	Mulgund.	id.	Temples de Candranâtha et de Pârśvanâtha. Cinq inscriptions.
34	Soraṭur.	id.	Temple avec inscription de Śaka 993.
37-38	Lakkuṇḍi.	id.	Deux temples et quelques autres petits sanctuaires. Trois inscriptions, dont l'une datée Śaka 1094.
42	Belgaum.	Belgaum.	Deux temples du XIIe ou du XIIIe siècle.
43	Degulavalli.	id.	Temple d'Îśvara, partiellement en ruine et probablement d'origine jaina.
43	Haṇṇîkeri.	id.	Ancien temple jaina.
43	Nandigad.	id.	Ancien temple remarquable.
44	Bâdgî.	id.	Ancien temple.
44	Kâgwâd.	id.	Grotte et temple.
45	Konnûr.	id.	Temple avec inscription datée Śaka 1009 et 1043.
45	Kalholi.	id.	Ancien temple.
45-46	Saundati.	id.	Temple avec deux inscriptions, Śaka 797 et 1018.
46	'Huli.	id.	Temple avec inscriptions.
47	Badâmi.	Kalâdgi.	Grotte.
47	Paṭṭadkal.	id.	Anciens temples.
48	Aihoḷe.	id.	Grotte.
49	Hungund.	id.	Ruines d'un temple.

Pages	Localités	Districts	Antiquités jainas
51	Âlmele.	Kalâdgi.	Il existait, dit-on, un important temple jaina dans ce village.
54	Kolhâpur.	Kolhâpur.	Ancien temple avec deux inscriptions, Śaka 1058 et 1064.
55	Pâwala.	id.	Ancien collège.
56	Râyabâg.	id.	Capitale d'une principauté jaina au XIe siècle. Temple avec inscription datée Śaka 1124.
56	Khêdrapur.	id.	Temple.
57	Hêrlê.	id.	Inscription en vieux canara, relatant une donation à un temple, Śaka 1040.
57	Savagânw.	id.	Temple et inscription sur une statue de Pârśvanâtha.
57	Bâmni.	id.	Temple et inscription datée Śaka 1073.
73	Dâbhol.	Ratnagiri.	Suivant l'histoire locale, cette ville aurait été, au XIe siècle, la capitale d'un puissant prince jaina.
77	Khâre-Pâṭaṇ.	id.	Temple, le seul jaina qui existe, dit-on, dans tout le sud du Konkan.
102	Wâshâli.	Thâṇâ.	Grotte probablement jaina.
115-117	Châmar Tenkḍi.	Nâsik.	Grottes avec statues de Jinas; la description en est donnée.
118	Chândor.	id.	Sculptures.
118	Ankâi.	id.	Sept ou huit grottes, avec une inscription.
119	Nizâmpur.	Khândesh.	Temple consacré à Pârśvanâtha.
121-122	Pâṭaṇen.	id.	Temple du XIe ou du XIIe siècle. Grotte avec figures digambaras.
125	Surate.	Surate.	Quatre temples, dont l'un dédié à Pârśvanâtha.
125	Varatiadevaḍi.	id.	Tombes de prêtres jainas, avec inscriptions.
125	Rânder.	id.	Cinq temples.

Pages	Localités	Districts	Antiquités jainas
125	Pâl.	Surate.	Temple important, dédié à Pârśvanâtha.
126-127	Vareth.	id.	Deux temples, contenant quatre inscriptions dont le texte est donné.
130-131	Bharoch.	Bharoch.	Plusieurs temples, presque tous modernes. Statues en marbre et en métal. Trois inscriptions.
132	Shâhabad.	id.	Temple de Pârśvanâtha.
132	Gandhâr.	id.	Temple construit en 1619.
132	Kâvi.	id.	Deux temples contenant chacun une inscription.
134	Kapadwang.	Kaira.	Joli temple.
135	Mâtar.	id.	Temple moderne.
136	Cambay.	Cambay.	Temple de Pârśvanâtha, construit en 1588, et reconstruit à une époque récente; inscriptions. Temples d'Âdîśvara et de Neminâtha.
137	Champanir.	Panch Mahâls.	Temples en ruine.
137-138	Pâvâgad.	id.	Temple en ruine et groupe d'autres temples anciens, mais rajeunis à une époque récente.
139	Idar.	Mahi Kanta.	Temple non achevé, et temple de Śântinâtha.
140	Posina Sabli.	id.	Temples de Pârśvanâtha et de Neminâtha.
141	Kumbharia.	id.	Cinq temples dédiés à Neminâtha; inscriptions. Notice historique sur ces temples.
149	Ahmadabad.	Ahmadabad.	Temple de Hathisingh (1848) et de Cintâman (1638).
167	Mahuva.	Barodâ.	Temple.
168	Aṇahilvâd-Pâṭaṇ.	id.	Plusieurs temples. Importante inscription de la secte Kharatara, datée Saṃvat 1651.
168	Chânasama.	id.	Temple dédié à Pârśvanâtha; le plus important de la région; construit vers 1835.

Pages	Localités	Districts	Antiquités jainas
170	Rantoj.	Barodâ.	Quelques temples.
170	Śankheśwar.	id.	Ancien sanctuaire jaina qui possède encore quelques temples.
175	Wadhwân.	Kâṭhiâwâḍ.	Temple de Mahâvîra, datant probablement du XIe siècle.
182	Verâval-Pâṭaṇ.	id.	Ancien temple désaffecté par les Musulmans.
186	**Girnar.**	id.	Groupe de temples avec nombreuses inscriptions.
188-213	**Śatruñjaya.**	id.	Le fameux sanctuaire jaina. Inventaire complet des différents temples. Description succincte de chacun d'eux : âge, architecture, statues, images, inscriptions, etc. Noms des dévots qui les ont fait construire. P. 188-193. Texte intégral d'une inscription située à l'entrée d'un des principaux temples.
219	Haro.	Sindh.	Temple construit en Saṃvat 1432; courte notice historique.
220	Virawah.	id.	Ruines de plusieurs temples.
221	Bhadreswar.	Kacch.	Grand temple de Jagaḍuśah, avec inscriptions.
221	Gedi.	id.	Temple de Mahâvîra.
222	Kanthkot.	id.	Temple du XIIIe siècle, partiellement en ruine. Quelques inscriptions, dont l'une de Saṃvat 1340.
222	Katâriyâ.	id.	Temple endommagé.
222	Sikra.	id.	Joli temple de Vâspûja, construit en 1717.
224	Kothara.	id.	Grand temple de Śântinâtha, construit en 1852.
228	Kolhapur	Amarâvatî.	Célèbre sanctuaire jaina.
228	Jarur.	id.	Trois temples.
241	Sirpur.	Bâsim.	Temple de Pârśvanâtha et autre petit temple ancien.

APPENDICE.

P. 283-317. Texte et traduction de 39 inscriptions de Girnar. Les plus importantes sont celles du temple de Vastupâla et Tejaḥpâla et du temple de Neminâtha.

SUPPLÉMENT.

P. 321-322. Notice sur le temple de Candraprabha et celui de Mahâvîra, à Ahmadnagar, dans le district de Mahi Kanta.

557

D.-P. KHAKHAR. *Report on the architectural and archæological remains in the province of Kachh* (Archæological Survey of Western India, Miscellaneous Publications, [n° 13]). — Bombay, 1879.

Pages

19-21 Description du temple de Śântinâtha à Kothara, avec une planche hors texte (Appendice II, n° 3).

61 Courte description du temple de Vâspûja, à Sikra.

63 Description du temple jaina de Katâriyâ.

64-65 Notice sur le temple de Mahâvîra, à Kanthkot.

75-76 Texte d'une inscription (n° 1) qui se trouve dans le temple de Śântinâtha à Kothara.

84-85 Texte de deux inscriptions (n°s 23 et 24) du temple de Vâspûja, à Sikra.

86-87 Texte de onze inscriptions (n°s 25 à 35), dont une (n° 25) reproduite hors texte, du temple de Mahâvîra à Kanthkot.

91 Analyse de l'inscription n° 1.

95 Analyse des inscriptions n°s 23 et 24, et note sur les inscriptions n°s 25 à 35.

558

H. COUSENS. *Notes on Bijapur and Satrunjaya* (Archæological Survey of Western India, Miscellaneous Publications, [n° 14]). — Bombay, 1890.

P. 71-79. Notice sur le Śatruñjaya.

Historique et description.

Âge des inscriptions : aucune n'est antérieure au XIIe siècle; il en est plusieurs datées du XIIe au XVe siècle, trois du XVIe siècle et un grand nombre du début du XVIIe siècle jusqu'à nos jours.

Ressemblances entre les sculptures bouddhiques et jainas.

Les Jains du Guzerate; croyances et coutumes.

L'architecture des temples du Śatruñjaya en général.

559

R. Sewell. *Lists of the antiquarian remains in the Presidency of Madras* (Archæological Survey of Southern India, vol. II. — Madras, 1882.

Pages	Localités	Districts	Antiquités jainas
3	Mâḷati.	Ganjam.	Plusieurs images bouddhiques ou jainas.
11		Vizagapatam.	Les habitants professaient autrefois le Bouddhisme ou le Jainisme.
12	Jayanti Agrahâr.	id.	Quelques temples.
16	Mârutûr.	id.	Images bouddhiques ou jainas.
17	Mamidivâḍa.	id.	Deux anciens temples construits, dit-on, par des Jains.
31	Kâjalûr	Godâvari.	Deux statues.
32	Mâcavaram	id.	Deux statues que le peuple considère comme jainas.
32	Vegâyammapeṭa.	id.	Une statue jaina ou bouddhique (?).
39	Peddamarru.	id.	Une image dite jaina.
41	Tâṭpâka	id.	Une statue.
46	Kôkirêmi	Kistna.	Restes d'un village bouddhique ou jaina.
50	Mogalrâzapur.	id.	Sculpture bouddhique ou jaina.
52	Guḍivâḍa.	id.	Belle statue parfaitement conservée.
61-62	Poṇḍugala.	id.	Restes.

Pages	Localités	Districts	Antiquités jainas
64	Dharaṇîkôṭa.	Kistna.	Selon la tradition, ce village fut construit au temps où les Jains étaient prépondérants dans la région.
72	Narasarâvupeṭa.	id.	Un temple sivaïte, mais primitivement jaina.
76	Tâdikoṇḍa.	id.	Temple abandonné contenant des images jainas ou bouddhiques.
104	Kudatani.	Bellary.	Cette localité aurait été autrefois une importante place forte jaina.
106	Vijayanagara.	id.	Temples abandonnés ou en ruine et quelques temples modernes.
107	Kôgala.	id.	Restes d'un temple.
108	Mâgalâ.	id.	Un temple probablement jaina.
119	Pennakoṇḍa.	Anantapur.	Deux temples.
143	Âtmakûr.	Nellore.	Statue d'un Tîrthakara.
143	Mahimalûr.	id.	Emplacement d'un ancien village jaina ou bouddhique.
149		Arcot septentrional.	Le Jainisme fut pendant plusieurs siècles la religion de cette contrée.
149	Kucûr.	id.	Vieille construction avec quelques inscriptions.
155	Mêlpâdi.	id.	Ancien temple.
156	Vaḷḷimalai.	id.	Temple avec plusieurs sculptures.
160	Kâvanûr.	id.	Quelques restes.
160	Kukainallûr.	id.	id.
160	Latteri.	id.	id.
160	Paśumaṇḍûr.	id.	id.
161	Śôramûr.	id.	id.
161	Tennampaṭṭu.	id.	Pierre sculptée.
161	Tirumaṇi.	id.	Quelques restes.
162	Mahêndravâḍi.	id.	Temple construit par des Bouddhistes ou des Jains.
166	Mâmaṇḍûr.	id.	Grottes d'origine probablement jaina.

Pages	Localités	Districts	Antiquités jainas
166	Pancapāṇḍava-malai.	Arcot septentrional.	Une figure représentant le Buddha ou l'un des Tîrthakaras.
167	Tiruvattûr.	id	Fondations d'un vieux temple avec deux grandes statues. Non loin de là, un étang où les portes de bronze et le trésor du temple auraient été engloutis. La localité était autrefois un des principaux centres jainas du district.
168	Cevûr.	id.	Ancien temple.
168	Puṇḍi.	id.	Un temple, le plus ancien de la contrée.
170	Tirumalai.	id.	Deux temples avec sculpture et fresque. D'autres statues ont été détruites.
170	Agarakarakôṭṭai.	id.	Ancien temple sivaïte qu'on dit avoir été anéanti par les Jains.
170	Desur.	id.	Établissement moderne.
170	Tellâr.	id.	Temple.
170	Terukôl.	id.	Trois temples.
171	Venkuram.	id.	Temple.
172, note		Chingleput.	Suivant la remarque de Hiouen-Thsang (640 A. D.), les Jains étaient autrefois nombreux dans cette région.
178	Conjeeveram.	id.	Petit temple, probablement d'origine jaina. — Temple avec belle ornementation architecturale datant du XIe ou du XIIe siècle.
190	Les sept Pagodes.	id.	La population était autrefois bouddhiste ou jaina.
191	Perunagar.	id.	Temple en ruine.
193		Salem.	Les anciens rois étaient jainas.
196	Âdamankôṭṭai.	id.	Temple probablement d'origine jaina.
200	Salem.	id.	Deux images.

Pages	Localités	Districts	Antiquités jainas
207	Cittanûr.	Pondichéry.	Vieux temple avec inscriptions.
208	Perumaṇḍûr.	id.	Deux temples avec inscriptions.
209	Toṇḍûr.	id.	Statue bouddhique ou jaina.
209	Koliyanûr.	id.	Temple en ruine.
209	Vêḍûr.	id.	Temple en usage.
209	Villupur.	id.	Ruines d'un temple et deux statues mutilées.
210	Ellânaśûr.	id.	Ancien temple.
211	Tirunarunkuḷam.	id.	Temple.
214		Coimbatore.	Le Jainisme était autrefois la religion dominante de cette contrée.
214	Bastipuram.	id.	Ville autrefois jaina. Une statue et un ancien temple démoli.
215	Śivansamudra.	id.	Ancien temple démoli.
217	Perundurai.	id.	Temple en ruine, avec nombreuses sculptures.
223	Trimûrti Kôvil.	id.	Huit pierres sculptées, bouddhiques ou jainas.
228	Belliki.	Nîlgiri.	Grottes avec figures de caractère bouddhique ou jaina.
230		Canara méridional.	Les Jains sont nombreux dans la région et leurs temples sont intéressants.
231	Ellare.	id.	Inscription de l'an Śaka 1379, relatant une donation faite à un temple.
231	Kârkaḷa.	id.	Le groupe de temples et la grande statue monolithe.
232	Keravâśe.	id.	Temple avec inscription en vieux canara, de Śaka 1083.
232	Marane.	id.	Inscription canara de Śaka 1331, relatant une donation en faveur d'un temple.
232	Nallûr.	id.	Inscription canara de Śaka 1218, rappelant une donation.
233	Bâpanâḍ.	id.	Inscription en vieux canara.
234	Kashipatna.	id.	id.

Pages	Localités	Districts	Antiquités jainas
235	Mogaru.	Canara méridional.	Construction d'âge incertain.
235	Mûdabidri.	id.	Ancien monument, très intéressant au point de vue architectural; une description succincte en est donnée.— Plusieurs tombeaux de prêtres avec épitaphes. Dix-sept temples avec inscriptions.
236	Nellikâru.	id.	Inscription en vieux canara.
236	Padupanambûr.	id.	id.
236	Ullâla.	id.	Construction d'âge incertain.
236-237	Yêṇûr.	id.	Le temple et la fameuse statue monolithe. Une brève description en est donnée, ainsi qu'une notice sur les diverses inscriptions qu'on y relève.
237	Bail.	id.	Temple dédié à Pârśvanâtha, avec inscription.
237	Bellatangaḍi.	id.	Ancien temple.
237	Guruvâyankeri.	id.	Temple, dont une courte description est donnée.
238	Bangra Manjeswar.	id.	Vieille construction.
253	Pâlghât	Malabar.	Ancien temple.
258	Kulatura.	Travancore.	Statues dans une grotte.
263	Periyanmâpa-jaiyam.	Trichinopoly.	Statue abandonnée.
264	Vâlikoṇḍapur.	id.	Citerne d'origine bouddhique ou jaina.
264	Ambâpur.	id.	Statues.
265	Jayamkoṇḍasôra pur.	id.	Deux statues en granit.
266	Vaṇṇam.	id.	Statue.
267	Lâlugudi	id.	Vieille statue abandonnée.
269	Mahâdanapur.	id.	Ruines.
269	Śivâyan.	id.	Sculpture vraisemblablement d'origine jaina; une description en est donnée.
269	Śuṇḍakkâ-Pâram	id.	Figures bouddhiques ou jainas.
270	Veṇṇuvattalai.	id.	Trois statues.

Pages	Localités	Districts	Antiquités jainas
271		Tanjore.	Le Jainisme fut autrefois dominant dans la région.
276	Tîvanguḍi.	id.	Vieux temple.
286	Ivaraimalai.	Madura.	Une statue bouddhique ou jaina (?).
296	Kuppalnattam.	id.	Ruines; le village fut jadis un lieu de culte jaina.
296	Iḷayanguḍi.	id.	Image bouddhique ou jaina.
298	Hanumantaguḍi.	id.	Vieux temple.
299	Kiḍâram.	id.	Statue bouddhique ou jaina.
299	Kôvilânguḷam.	id.	Deux statues bouddhiques ou jainas.
299	Kulaśekharanallûr.	id.	Temple en ruine, aujourd'hui dédié au culte de Śiva, mais d'origine bouddhique ou jaina, car, suivant la tradition, le village aurait été autrefois habité par des Bouddhistes ou des Jains.
299	Manjiyûr.	id.	Statue bouddhique ou jaina.
301	Śeluvanûr.	id.	Image bouddhique ou jaina.
306	Vîraśikâmaṇi.	Tinnevelly.	Figures très probablement jainas.
307	Kalugumalai.	id.	Célèbre temple, taillé dans le roc, avec sculptures et inscriptions; une brève notice en est donnée.
307	Kulattur.	id.	Statue devenue un objet d'adoration populaire.
307	Mandikkuḷam.	id.	Statue.
308	Muramban.	id.	Image.
308	Nâgalapur.	id.	Grande statue.
312	Kâyal.	id.	Plusieurs statues.
312	Korkai.	id.	Deux statues.
313	Śrîvaikuṇṭam.	id.	Statue.
315	Vaḷḷiyûr.	id.	Ancien temple maintenant démoli.
320	Yenamadala.	Kistna.	Inscription.
322	Cippagiri.	Bellary.	Temple.
322	Kishkindhâ.	id.	Plusieurs temples.

APPENDICE B.

Dates de quelques antiquités.

Localités	Districts	Antiquités	Dates, A. D.
Mûdabidri.	Canara méridional.	Temples.	Commencés vers 1300 ou vers 1498.
Yêṇur.	id.	Statue colossale.	Plus ancienne que celles de Kârkaḷa et de Śravaṇa Beḷgoḷa.
Kârkaḷa.	id.	id.	1432, suivant l'inscription de la statue.
Śravaṇa Beḷgoḷa.	Mysore.	id.	Même époque que la précédente.
Conjeeveram.	Chingleput.	Temple.	1500 environ.
Vijayanagara.	Bellary.	Les différents temples.	1508 à 1542.

560

R. SEWELL. *Lists of inscriptions and Sketch of the Dynasties of Southern India* (Archæological Survey of Southern India, vol. II). — Madras, 1884.

Pages

14, n° 89. Sceau avec figure jaina.

14, n° 91. Ordonnance de Śaka 1513 en vue du maintien du culte dans un temple jaina.

157 Vers le milieu du IIe siècle A. D., les Coḷas détruisirent un certain nombre de temples jainas à Puligere ou Lakṣmeśwar.

174, note 2. Des Jains auraient résidé à Orangal vers 1320.

179 Les princes de la dynastie Kâdamba professaient la foi jaina.

189 Un Jain du nom de Nâganandin fut ministre de trois rois de la dynastie Gaṅga, savoir : Kâḷa Vallabharâya, Govindarâya et Caturbhuja Kanaradeva.

190 D'après une inscription de 178 A. D., le roi Tiruvikramadeva, de cette même dynastie Gaṅga, abandonna la foi jaina et se fit sivaïte.

Pages

213 En 788 A.D., le prince Hemasitala chassa définitivement les Bouddhistes des environs de Kâñci, et se convertit au Jainisme.

234 Les princes Raṭṭas appartenaient à la religion jaina.

235 De même les rois Śântaras.

245 Harihara II, de la dynastie de Vijayanagara, dota quelques temples jainas.

265 Notice sur le temple jaina de Tiruppadikuṇram. Épisode de la conversion du prince Hemasitala, à la suite d'une controverse entre le maître jaina Akalaṅka et des Bouddhistes, à Kâñcî, en 788 A.D.

270 Ruines d'un temple, avec deux statues en marbre blanc, à Nâvuṇḍa.

Dans un temple de Kârkaḷa, une inscription en vieux canara, de Śaka 1377, rappelle une donation faite à ce temple.

Notice sur le temple construit dans l'île du lac Anekere, près de Kârkaḷa, et sur le temple de Varangâ.

A Bail, un temple est consacré à Pârśvanâtha.

271 Un ancien temple, dédié à Śânteśvara, à Bangaḍi, renferme sept inscriptions en vieux canara, dont le sommaire est donné.

A Kuttiyâr, un temple également dédié à Śânteśvara contient aussi deux inscriptions en canara.

L'ancien temple d'Ananteśvara, à Śibôje, possède une inscription en vieux canara datée de Śaka 1464.

272 Deux statues, jainas ou bouddhiques, à Koradâceri. Figure jaina à la porte méridionale du grand temple de Tanjore, et dans un temple à Hampi.

561

J. Burgess. *Tamil and sanskrit Inscriptions, with some notes on village antiquities collected chiefly in the south of the Madras Presidency* (Archæological Survey of Southern India, vol. IV). — Madras, 1886.

P. 40-41. Non loin du village de Kuppalnattam se trouve une

grotte avec plusieurs statues de Tirthakaras, entre autres Pârśvanâtha, taillées dans le roc. Ces statues, grossièrement sculptées, sont l'objet d'un certain culte de la part des habitants.

562

A. Führer, E.-W. Smith and J. Burgess. *The Sharqi architecture of Jaunpur* (Archæological Survey of India, New Series, vol. I). — Calcutta, 1889.

P. 70. Notice sur cinq statues jainas découvertes à Saheṭ-Maheṭ, savoir :

1° Statue de Vimalanâtha, Saṃvat 1133 ;
2° id. id. 1182 ;
3° Statue de Neminâtha, id. 1125 ;
4° Statue d'Aṃśanâtha, id. 1112 ;
5° Statue de Ṛṣabhanâtha, id. 1124.

563

A. Führer. *The monumental antiquities and inscriptions in the North-Western Provinces and Oudh* (Archæological Survey of India, New Series, vol. II). — Allahabad, 1891.

Pages	Localités	Districts	Antiquités jainas
6	Khûrja.	Bulandshahr.	Temple moderne.
9	Bagpât.	Meerut.	Joli temple.
10	Khekâra	id.	id.
13	Khâtauli.	Muzaffarnagar.	Quatre grands temples.
17	Nakûr.	Sahâranpur.	Joli temple.
18	Râmpur.	id.	Joli temple moderne.
28 29	Râmnagar.	Bareli.	Figures nues sculptées, selon Cunningham, par des artistes digambaras. Une pierre portant une inscription. Fragment d'un large pilier avec les symboles de Mahâvîra. Temple moderne dédié à Pârśvanâtha.

Pages	Localités	Districts	Antiquités jainas
33	Môrdhaj.	Bijnôr.	Fort en ruine. Il s'agit peut-être d'un ancien fort jaina qui aurait été construit au début du xe siècle.
69	Bhateśwar.	Agra.	Cinq petits temples de date récente.
78	Kâmpil.	Farrukhabad.	Plusieurs temples avec quelques statues portant des inscriptions.
89	Airwâ.	Itâwah.	Ruines d'un ancien temple bouddhique ou jaina. Ce village d'Airwâ peut très probablement être identifié avec Âlabhiyâ ou Âlabhî, la fameuse ville jaina.
89	Asâi Kherâ.	id.	Plusieurs statues de Tîrthakaras, portant les dates respectives de Saṃvat 1018, 1114, 1205, 1221, 1223 et 1230, ont été trouvées dans ce petit village, qui semble avoir été autrefois une importante place jaina.
94	Mâinpur.	Mâinpur.	Un temple ancien et un autre plus moderne.
96	Sarsâganj.	id.	Plusieurs temples modernes.
105-106	**Mathurâ**.	Mathurâ.	Le tell dit Kankâlî ou Jainî tîlâ. Nombreuses antiquités mises à jour par les fouilles de M. Burgess, en 1888, et du Dr. Führer, en 1889. Entre autres : Douze grandes statues digambaras de Tîrthakaras, avec inscriptions de l'époque des princes indo-scythes, Kaniṣka, Huviṣka et Vâsudeva ; Deux statues colossales de Padmaprabhanâtha, datées Saṃvat 1036 et 1134,

Pages	Localités	Districts	Antiquités jainas
			probablement des dons de la communauté śvetâmbara de Mathurâ ; Statues digambaras avec inscriptions en caractères du Ier siècle A.D., et statues śvetâmbaras avec inscriptions en caractères du XIe siècle.
110	Sahpâu.	Mathurâ.	Statues et larges dalles découvertes sur l'emplacement d'un ancien temple. Temple moderne dédié à Neminâtha.
111	Shergarh.	id.	Temple.
119	Mâu.	Jhânsî.	Temple de belle architecture.
119	Râṇtpur.	id.	Temple remarquable par ses coupoles.
119	Bânpur Khâs.	Lalitpur.	Quatre temples datant de Saṃvat 1200 environ. Plusieurs statues avec inscriptions.
119	Chândpur.	id.	Temples en ruine, datant du commencement du XIIe siècle. Quelques inscriptions.
120	Deogarh.	id.	Groupe de 23 temples, plus ou moins en ruine, datant de 862 à 1164 A.D. Le plus important contient une grande quantité de statues géantes de Jinas nus, portant des inscriptions en caractères du IXe siècle. Dans le sanctuaire, statue colossale de Ṛṣabha. Sur un des piliers, intéressante inscription, datée Saṃvat 919 et Śaka 784, qui fixe la date du roi Bhojadeva de Dhârâ à 862 A.D. Différentes autres inscriptions.

Pages	Localités	Districts	Antiquités jainas
122	Dudahi.	Lalitpur.	Ruines de deux temples. Courte description d'un ancien grand temple qui contenait les statues des 24 Tîrthakaras.
123	Lalitpur.	id.	Restes de piliers. Quatre temples.
123	Madanpur.	id.	Cinq temples plus ou moins en ruine. Un autre renferme une inscription de Saṃvat 1206.
124	Saurâi.	id.	Temple dédié à Âdinâtha.
124	Stroṇî Khurd.	id.	Ruines d'anciens temples, et plusieurs temples modernes. Anciennes statues de Tîrthakaras, dont quelques-unes avec inscriptions de Saṃvat 1252. Statue remarquable de Śântinâtha.
141	Kosâm.	Allahabad.	Emplacement de l'ancienne Kauśâmbî. Des statues du XIe siècle furent trouvées en cet endroit. Temple moderne dédié à Pârśvanâtha.
144	Pabhosâ.	id.	Temple de Padmaprabhanâtha, construit en Saṃvat 1881.
146	Bândâ.	Bândâ.	Cinq temples.
154-155	Marpha.	id.	Trois temples en ruine. Deux inscriptions datées Saṃvat 1407 et 1408.
156	Râmnagar.	id.	Grotte avec statues du XVe siècle portant des inscriptions.
158	Asothâr.	Fathpur.	Cinq grandes statues digambaras.
171	Dinâi.	Hamîrpur.	Temple avec statue colossale de Śântinâtha datée Saṃvat 1194.
173	Kulpahâr.	id.	Temple avec statues datées Saṃvat 1200 et 1213.

Pages	Localités	Districts	Antiquités jainas
174	Makârbâi.	Hamîrpur.	Temple en ruine, avec nombreux fragments de statues et de sculptures. Autre temple bien conservé.
177	Mahoba.	id.	Nombreuses statues, brisées, avec inscriptions de Saṃvat 1169, 1203, 1211, 1213, 1219, 1220 et 1224. Images des 24 Tîrthakaras avec plusieurs inscriptions de Saṃvat 1206.
177	Maudhâ.	id.	Statue brisée de Pârśvanâtha, datée Saṃvat 1229.
212	Chandrâvatî.	Bénarès.	Trois temples.
214	Sârnâth.	id.	Temple moderne de Pârśvanâtha.
248	Khakhundu	Gorakhpur.	Ruines de temples. Statues d'Âdinâtha, Śântinâtha, Pârśvanâtha et Mahâvîra. Sculpture représentant le père et la mère de Mahâvîra. Temple moderne avec statue de Ṛṣabha.
250	Rudrapur.	id.	Petite statue. Statue brisée avec inscription effacée, datée Saṃvat 1161.
297	Ayodhya.	Fyzabad.	Cinq temples digambaras, de Saṃvat 1781 et consacrés à Âdinâtha, Ajitanâtha, Abhinandanâtha, Sumatinâtha et Anantajit, les cinq Tîrthakaras qui sont dits être nés à Ayodhya. Temple śvetâmbara, construit en Saṃvat 1881 et dédié à Ajitanâtha.
308	Sahet-Mahet	Goṇḍâ.	Ancienne Śrâvastî, centre jaina important au XIe siècle. Des statues de Tîrthakaras, datées Saṃvat 1112, 1124, 1125, 1133 et 1182, ont été mises à jour. Petit temple moderne consacré à

Pages	Localités	Districts	Antiquités jainas
—	—	—	—
			Śambhunâtha, qui est né, dit-on, à Śrâvastî. Le huitième Tîrthakara, Candraprabhanâtha, serait également né à Candrikâpurî, qu'on identifie à Śrâvastî. Le dernier prince jaina de Śrâvastî aurait été Suhṛddhvaja.
326	Aldemâu.	Sultanpur.	Deux belles statues d'Âdinâtha ont été mises à jour en 1850.
330	Sultanpur.	id.	On a trouvé aux environs de cette ville des fragments de statues.

ADDENDA.

P. 332. Fouilles du Dr. Führer à Mathurâ en janvier 1890.

Ces fouilles ont mis à jour, aux abords du grand temple śvetâmbara découvert en 1889 :

un stûpa de briques;

un grand temple digambara;

80 images;

120 piliers;

un nombre considérable de pièces architecturales décorées de très belles sculptures;

de nombreuses inscriptions appartenant à la période indo-scythe et fournissant de riches informations relatives à l'histoire du Jainisme; ces inscriptions s'étendent de l'an 5 de Kaniṣka à l'an 86 de l'ère indo-scythe (de 83 à 164 A. D.); leur contenu confirme les données du *Kalpasûtra*.

564

A. REA. *South indian buddhist Antiquities* (Archæological Survey of India, New imperial Series, vol. XV). — Madras, 1894.

P. 20. Courte notice sur une jolie sculpture jaina qui se trouve

à Guḍivâḍa. Une planche hors texte (pl. XI) reproduit cette image.

Mention d'une colonne jaina, monolithe et sculptée, découverte à Bezvâḍa; cf. pl. XXXV.

565

J. Burgess and H. Cousens. *Revised lists of antiquarian remains in the Bombay Presidency* (Archæological Survey of India, New imperial Series, vol. XVI). — Bombay, 1897.

Pages	Localités	Districts	Antiquités jainas
35	Pedgaon.	Ahmadnagar.	Ancien temple.
38	Miri.	id.	Puits au fond duquel se trouve une statue avec une inscription.
46	Anjaneri.	Nâsik.	Grand nombre de petits temples avec dédicaces. Inscription de Śaka 1063 rappelant différentes donations en faveur du temple de Candraprabha. Deux grottes appartenant à la secte digambara.
46-48	Châmar Tenkḍi	id.	Grottes dont la description est donnée. Statues de Tîrthakaras, et en particulier de Pârśvanâtha.
48-49	Tringalvâdi	id.	Grotte avec restes de statues colossales et d'une inscription datée Saṃvat 1266.
50	Sinnar	id.	Deux statues colossales.
51	Chândor.	id.	Grottes avec statues de Jinas, dont la principale est celle de Candraprabha.
52	Ankâi	id.	Sept ou huit grottes et une inscription.
59	Nizâmpur	Khândesh.	Temple dédié à Pârśvanâtha.
61	Pâtaṇen.	id.	Petit temple en ruine et grotte avec images digambaras.

Pages	Localités	Districts	Antiquités jainas
81-82	Ahmadabad.	Ahmadabad.	Temple de Hathisingh (1848) et de Cintâman (1638).
96	Mâtar.	Kaira.	Temple vieux d'un siècle environ.
96	Cambay.	id.	Temple de Pârśvanâtha, construit en 1588 et restauré récemment. Quelques inscriptions. Temples d'Âdtśvara (1605) et de Neminâtha.
97	Champanir.	Panch Mahâls.	Quelques temples en ruine.
97-98	Pâvâgad.	id.	Temples en ruine datant du XIIe siècle. Autres temples anciens, mais récemment restaurés et modifiés.
101	Bharoch.	Bharoch.	Divers temples, dont l'un dédié à Pârśvanâtha et appartenant à la secte Sagara; il renferme des statues de marbre blanc et des images en métal, ainsi que de courtes inscriptions datées Saṃvat 1849, 1085, 1844. Un temple d'Âdtśvara appartient aussi à la secte Sagara et contient des images dont la plus ancienne date de Saṃvat 1443.
102	Shâhabad.	id.	Temple de Pârśvanâtha.
102	Gandhâr.	id.	Temple construit en 1619.
102	Kâvi.	id.	Deux temples anciens, contenant chacun une inscription.
104	Surate.	Surate.	Quatre temples de Pârśvanâtha.
104	Varatiadevadi.	id.	Tombes de prêtres jainas, avec inscriptions.
104	Rânder.	id.	Plusieurs mosquées qui sont probablement d'anciens temples jainas. Temples de Śântinâtha (1818), d'Âdinâtha (1780 environ), de

Pages	Localités	Districts	Antiquités jainas
			Neminâtha (1780). d'Âdiśvara (1730 environ), et de Pârśvanâtha (1730).
104	Pâl	Surate.	Temple de Pârśvanâtha.
109	Mândvi	id.	Deux temples, avec inscription dont le texte est donné.
115	Belgaum	Belgaum.	Deux temples du XIIe ou du XIIIe siècle.
115	Nandigad.	id.	Vieux temple.
116	Wakkund.	id.	Grand et joli temple ancien.
117	Degulavalli.	id.	Ancien temple.
117	Hanuikeri	id.	id.
117-118	Saundati	id.	Temple avec plusieurs inscriptions.
119	Kalhedi	id.	Ancien temple.
120	Kokatnur.	id.	id.
120	Badgi.	id.	id.
120	Kâgwâd.	id.	Grotte et temple.
121	Annibhavi	Dhârwâd.	Ancien temple de Neminâtha.
122	Chabbi	id.	Autrefois Sobhanpur, résidence d'un prince jaina. Des sept temples, un seul subsiste.
123	Adaragunchi.	id.	Grande image avec inscription.
123	Hubballi.	id.	Temple en ruine.
126	Mulgund.	id.	Temple de Candranâtha, avec quatre inscriptions dont trois datées Śaka 1197, 1597, 825. Temple de Pârśvanâtha, avec quatre inscriptions, dont trois de Śaka 824, 975, 1197.
126	Soratur	id.	Temple avec inscription de Śaka 993.
129-130	Lakkundi	id.	Deux temples avec trois inscriptions, dont l'une datée Śaka 1094 et les deux autres effacées.
131	Bankâpur	id.	Deux inscriptions rappelant des dons faits à des temples jainas, Śaka 977 et 1042.

Pages	Localités	Districts	Antiquités jainas
134	Araṭâḷu.	Dhârwâḍ.	Temple construit vers 1120 A.D., avec inscription de Śaka 1044.
150	Lakṣmeśwar.	id.	Petit temple.
183	Aihoḷe.	Bijâpur.	Grotte.
184	Hungund.	id.	Ruines d'un grand temple.
186	Badâmi.	id.	Grotte.
186	Paṭṭadkal.	id.	Grottes du VIIe ou du VIIIe siècle.
190	Kubtûr.	Canara septentrional.	Vieux temple, avec sculptures et inscriptions.
191-192	Bîlgi.	id.	Autrefois Śvetapur, ville jaina. Temple de Pârśvanatha, dans le style dravidien, avec deux inscriptions de Śaka 1510 et 1550.
193-194	Murdeśwar.	id.	Temple qu'on dit avoir été construit par les princes jainas de Kaikuri. Longue inscription dans un temple en ruine, et plusieurs pierres sculptées avec inscriptions.
194-197	Bhatkal.	id.	Autrefois Maṇipur, importante place jaina. Grand temple de Candranâtha, avec trois inscriptions, dont l'une datée Śaka 1479. Temple de Pârśvanâtha, construit en Śaka 1465, avec cinq inscriptions de Śaka 1465 et 1468. Temple de Śântîśvara, avec deux inscriptions, dont la plus longue est datée Śaka 1465. Ruines d'autres temples et quelques autres inscriptions.
197	Hâḍavalli.	id.	Trois anciens temples, dont l'un en ruine.

Pages	Localités	Districts	Antiquités jainas
197-198	Gersappe.	Canara septentrional.	Ruines d'un temple appelé Caturmukhabasti. Temples de Vardhamâna, de Neminâtha et de Pârśvanâtha, avec sculptures et inscriptions.
199	Dâbhol.	Ratnagiri.	Cette ville aurait été au XIe siècle la capitale d'un puissant prince jaina.
222	Gori.	Pârkar.	Temple construit en Saṃvat 1432, avec inscription.
222	Bhodesar.	id.	Ruines d'anciennes constructions jainas.
223-224	Virawah.	id.	Ruines d'anciens temples. Deux temples sont encore debout.
226	Navsari.	Barodâ.	Temple de Pârśvanâtha.
227	Mahuva.	id.	Temple de belle architecture à l'intérieur.
228	Aṇahilvâḍ Pâṭaṇ.	id.	Deux temples de Pârśvanâtha, dont l'un avec une inscription de Saṃvat 802, et l'autre avec une importante inscription de la secte Kharatara.
228	Chanasama.	id.	Riche temple moderne dédié à Pârśvanâtha.
230	Sarotra.	id.	Vieux temple avec plusieurs courtes inscriptions.
230	Rohe.	id.	Ruines d'un temple en marbre.
230	Rantej.	id.	Quelques temples.
231	Śankheśwar.	id.	Un ancien temple de Pârśvanâtha a disparu; il en reste quelques inscriptions, dont l'une datée Saṃvat 1666. Nouveau temple de Pârśvanâtha avec inscription de Saṃvat 1868.
236	Idar.	Mahi Kanta.	Temple inachevé et temple de Śântinâtha.
247	Bhiniora.	id.	Temple de Candraprabha.

Pages	Localités	Districts	Antiquités jainas
237	Posina Sabli.	Mahi Kanta.	Temples de Pârśvanâtha et de Neminâtha.
238	Kumbharia.	id.	Temple de Neminâtha avec inscription de 1249 A.D. D'autres temples, au nombre de 360, auraient été dédiés à Pârśvanâtha par Vimalaśah, le célèbre Jain d'Aṇahilvâḍ-Pâṭaṇ.
242	Wadhwân.	Kâṭhiâwâḍ.	Temple de Mahâvîra, construit au XIe siècle.
245	**Mont Girnar.**	id.	Groupe de temples avec nombreuses inscriptions.
250	Verâval-Pâṭaṇ.	id.	Temple transformé en mosquée.
255-277	**Śatruñjaya.**	id.	Description systématique, avec plan général hors texte, des temples de ce célèbre sanctuaire jaina. Les temples sont au nombre de 252 et constituent 11 groupes. Les principaux sont : 1. Le temple de Ṛṣabha, encore appelé Âdiśvara Bhagavân (n° 1). 2. Le temple attribué à Kumârapâla (n° 52). 3. Le temple Bhulavani, ou temple du Labyrinthe (n° 85). 4. L'unique temple des Digambaras (n° 132). 5. Le temple d'Âdinâtha (n° 133). Les inscriptions sont en grand nombre. Les plus anciennes remontent au XIIe siècle. Les statues et images de toutes sortes sont au nombre de plus de 10.000.

Pages	Localités	Districts	Antiquités jainas
278	Bhadreswar.	Kaech.	Grand temple de Jagaḍuśah avec plusieurs inscriptions.
278	Gedh.	id.	Temple de Mahâvîra, avec statues d'Âdîśvara, datée Saṃvat 1534, et de Śântinâtha, datée Saṃvat 1925.
279	Kanthkot.	id.	Temple du XIIIe siècle, avec plusieurs inscriptions, dont l'une de Saṃvat 1340.
279	Katâriyâ.	id.	Temple.
279	Sikra.	id.	Temple construit en 1717.
281	Kothara.	id.	Grand temple de Śântinâtha, construit en 1852.
284	Kolhâpur.	Kolhâpur.	Temple avec deux inscriptions datées Śaka 1058 et 1064.
285	Pâwala.	id.	Ancien collège.
286	Râyabâg.	id.	Ancienne capitale d'une principauté jaina au XIe siècle. Temple avec inscription de Śaka 1124.
287	Hêrlê.	id.	Inscription en vieux canara, datée Śaka 1040, et relatant une donation faite à un temple.
287	Savagânw.	id.	Temple avec inscription sur une statue de Pârśvanâtha.
287	Bâmni.	id.	Temple avec inscription de Śaka 1073.

APPENDICE.

P. 328-363 Texte et traduction de 39 inscriptions de Girnar.

566

A. REA. *List of architectural and archæological remains in Coorg* (Archæological Survey of India, New imperial Series, vol. XVII). — Madras, 1894.

Page

IX D'après M. Lewis Rice, les Jains auraient été prépondérants dans le pays de Coorg, à une époque ancienne.

Pages

13 Généralités sur les temples jainas de Mâlûr; quelques inscriptions.

Les petits temples abandonnés du mont Hattûr; l'un d'eux porte une inscription vieille d'environ 500 ans.

14 A Podakoṭe, ruines d'un ancien petit temple jaina.

14-15 Les temples jainas de Mâlûr; au nombre de trois, avec de belles statues; plusieurs pierres portent des inscriptions.

567

H. Cousens. *Lists of antiquarian remains in the Central Provinces and Berâr* (Archæological Survey of India, New Series, vol. XIX). — Calcutta, 1897.

Pages	Localités	Districts	Antiquités jainas
1	Nâgpur.	Nâgpur.	Statues et fragments provenant de diverses localités.
6	Parseoni.	id.	Temple avec statue de marbre.
22	Adyar.	Bhandârâ.	Statue de Pârśvanâtha.
25	Bhir.	Bâlaghât.	Fragments de statues d'origine probablement jaina.
27	Jabalpur.	Jabalpur.	Plusieurs statues.
27	Bahuriband.	id.	Statue colossale avec sept lignes d'inscription.
27	Bargaon.	id.	Ancienne localité jaina. Plusieurs restes de temples et de sculptures. L'un de ces temples contient une inscription.
29	Majholi.	id.	Statue.
32	Kundalpur.	Damoh.	Une cinquantaine de temples plus ou moins modernes.
32	Nohta.	id.	Restes de sculptures, parmi lesquelles une statue de Candraprabha.
35	Madanpur.	Sagar.	Trois temples anciens.
38	Ghansor.	Seoni.	Belle statue.
39	Asirgarh.	Nimâr.	Colonnes d'un vieux temple.
40	Khandwâ.		Nombreux restes de temples.

Pages	Localités	Districts	Antiquités jainas
45	Kajli Kanojia.	Betul.	Statues probablement jainas.
46	Muktagiri.	id.	Temples modernes.
48	Râipur.	Râipur.	Fragments de statues provenant de Śirpur, où le Jainisme fut autrefois florissant.
48	Ârang.	id.	Temple assez ancien. Deux statues.
51	Kunwâra.	id.	Il y avait autrefois deux temples dans cette localité.
60	Dhanpur.	Bilâspur.	Groupe de quatre temples vraisemblablement jainas. Nombreux fragments de sculptures.
68	Karinja.	Amarâvatt.	Temple bâti par un certain Kriṣṭa Svâmin, dont il porte le nom.
68	Kolhâpur.	id.	Sanctuaire datant du XVIIe siècle.
85	Sirpur.	Bâsim.	Fameux sanctuaire de Pârśvanâtha. Petit temple ancien.

568

V.-A. Smith. *The Jain Stûpa and other Antiquities of Mathurâ* (Archæological Survey of India, New imperial Series, vol. XX). — Allahabad, 1901.

La liste des 107 planches qui constituent ce volume se trouve au début, p. I-III.

Introduction.

Les fouilles et explorations à Mathurâ :

Cunningham, 1853, 1860, 1863, 1871, 1881-82, 1882-83;

Growse et Harding, 1875;

Burgess et Führer, 1888-89, 1889-90, 1890-91, 1896.

Indication des principales antiquités découvertes.

Travaux de Bühler sur les sculptures et les inscriptions.

Considérations sur l'âge des documents mis à jour.

Valeur artistique des sculptures.

Importance des découvertes de Mathurâ. Elles contrôlent et confirment la tradition écrite des Jains.

Description des planches.

Les planches qui donnent lieu à des remarques historiques sont les suivantes :

VI. Fragment du piédestal d'une statue de l'Arhat Ṇandiâvarta (Aranâtha); inscription de l'an 79 de l'ère des rois Kuṣanas (157 A.D.); considérations sur l'âge et le mode de construction des stûpas jainas.

VII-XIII. Série de tablettes d'hommage *(âyâgapaṭa)* avec courtes inscriptions.

XIV. Image d'Âryavati, avec inscription de l'an 72 *(sic)*, sous le règne du satrape Śodâsa.

XV. Adoration d'un stûpa; les scènes en sont décrites d'après Bühler.

XVII. Panneaux sculptés : l'un représente Vardhamâna prêchant un prince; l'autre reproduit l'image de quatre Tirthakaras et de l'ascète Kaṇha à qui la sculpture est dédiée. La principale inscription est datée de l'an 95 (?), ce qui correspondrait au règne de Vâsudeva.

XVIII. Fragment d'une frise d'un intérêt capital, représentant la mythologique conception de Mahâvira : l'embryon du maitre est transporté du corps de Devânandâ dans la matrice de Triśalâ par le dieu Naigameṣa (Nemesa). Passage du *Kalpasûtra* relatif à cette légende.

XXVII et XXVIII. Piliers avec inscription datant probablement des rois Kuṣanas.

LXXXV. Panneau représentant Mahâvira assis sous l'arbre de la Bodhi.

XC. Quadruples statues de Tirthakaras. Ces statues sont au nombre de trois :

1° Tirthakara avec inscription datant vraisemblablement du règne de Kaniṣka.

2° Pârśvanâtha; inscription non datée.

3° Mahâvira; inscription de Saṃvat 1080.

XCI. Deux anciennes statues de Vardhamâna avec inscription effacée.

XCIII. Autre statue de Vardhamâna assis; inscription illisible.

XCIV. Statue de Vardhamâna environné des 23 autres Tirthakaras. Inscription mutilée dont les caractères semblent être du vᵉ siècle A. D.

XCV et XCVI. Statues géantes de Tirthakaras, datées Saṃvat 1038 et 1134.

XCVIII. Statue mutilée d'Âdinâtha; de l'inscription il ne reste que des traces.

XCIX. Deux statues féminines mutilées dont l'une représente la déesse Sarasvati et porte une inscription.

CIII. Petit stûpa votif; l'inscription est en caractères de la période indo-scythe, ou peut-être un peu plus tardifs.

569

A. Rea. *Châlukyan Architecture* (Archæological Survey of India, New imperial Series, vol. XXI). — Madras, 1896.

P. 2. Les Câlukyas professaient la foi jaina.

P. 3. L'architecture des Câlukyas porte la trace de l'influence jaina; celle-ci se manifeste surtout dans les temples où trois sanctuaires sont en rapport les uns avec les autres.

570

J. Burgess. *On the Muhammadan Architecture in Gujarat* (Archæological Survey of India, New imperial Series, vol. XXIII). — London, 1896.

Pages

2 Depuis une époque fort reculée, le Śatruñjaya et le mont Girnar sont des sanctuaires jainas et des lieux de pèlerinage accoutumés.

3 A la fin du IVᵉ siècle A. D., sous la dynastie de Valabhi, les Jains furent favorisés au Guzerate et constituèrent la classe la plus nombreuse et la plus influente. Ils recon-

Pages

struisirent ou transformèrent beaucoup de leurs anciens temples.

5 Sous Bhimadeva Ier (Caulukya), les plus beaux temples jainas du Guzerate furent construits; entre autres le temple édifié par Vimalaśah sur le mont Abú, en 1032, et les sanctuaires du mont Arasur.

6 Sous Karṇadeva Ier (1063-1093), construction d'un temple à Girnar.

Après 1093, pendant la minorité de Jayasiṃha, construction d'autres temples à Karṇâvatî.

7 Pendant le règne de Kumárapâla (1143-1173), vécut le célèbre docteur Hemacandra; à cette éqoque, d'ailleurs, les Jains ont la prépondérance; c'est l'époque du style jaina en architecture.

7-8 Règne de Visaladeva (1243-1261); les ministres jainas Vastupâla et Tejaḥpâla; construction de nombreux temples à Girnar, Abû, etc.

10 Fin du XIVe siècle, invasion musulmane et destruction de la plupart des temples jainas.

20-22 La mosquée de Bharoch édifiée en majeure partie avec des matériaux d'anciens temples jainas.

23 En 1241, Vastupâla, étant gouverneur de Cambay, construisit en cette ville des temples et des bibliothèques jainas.

30 A Ḍholkâ, Vastupâla et Tejaḥpâla édifièrent des temples jainas dans la première moitié du XIIIe siècle.

571

J. Burgess. *The Muhammadan Architecture of Ahmadabad.* Parts I-II (Archæological Survey of India, New imperial Series, vol. XXIV et XXXIII). — London, 1900-1905.

Part I.

Pages

10-11 Le Jainisme fut prépondérant dans les districts du golfe de Cambay, du Ve au XIIIe siècle.

Pages

11 Généralités sur la religion jaina.

11-14 Les grandes lignes de l'architecture jaina, d'après Fergusson; avec six gravures.

Part II.

85-89 Description des temples jainas d'Ahmadabad :

1. Le Samara ou Samet Śikhar.
2. Temple de Godi Pârśvanâtha.
3. Vieux temple de Śambhavanâtha.
4. Temple de Neminâtha.
5. Temple de Mahâvîra.
6. Temple d'Aṃśanâthjî.
7. Temple de Dharmanâtha.
8. Temple d'Âdiśvara Bhagavân.
9. Autre temple de Śambhavanâtha.
10. Temple de Jagavallabha Pârśvanâtha.
11. Grand temple dit de Hathisingh (description détaillée et 3 planches hors texte, LXIX-LXXI).

93 Temple moderne à Kapadwang, à l'est d'Ahmadabad.

572

H. Cousens. *Lists of antiquarian remains in His Highness the Nizam's Territories* (Archæological Survey of India, New imperial Series, vol. XXXI). — Calcutta, 1900.

Pages	Localités	Districts	Antiquités jainas
8	Daulatabad.	Aurangabad.	Ruines d'un grand temple, primitivement jaina.
9-10	Elûra.	id.	Les grottes jainas; courte notice d'après M. Burgess.
12	Jâlna.	id.	Mosquée supportée par 20 piliers ayant appartenu à un ancien temple digambara.
14	Nivargaon.	id.	Temple d'origine jaina.
21	Aundha.	Parbhani.	Ancien temple jaina.

Pages	Localités	Districts	Antiquités jainas
22	Châtâna.	Parbhani.	Groupe de sanctuaires abandonnés. Bas-relief représentant trois figures digambaras. Statue d'un Jina assis.
23	Jintur.	id.	Passage obscur, avec statues jainas pourvues de courtes inscriptions. Petits sanctuaires contenant des statues colossales et assises de Śântinâtha (Śaka 1533), de Neminâtha (Śaka 1532) et de Pârśvanâtha, ainsi que plusieurs autres statues de Jinas nus et debout.
26	Ardhâpur.	Nânded.	Il y avait autrefois dans cette localité un temple jaina. Dans une maison, statue d'un Jina nu, avec courte inscription.
30	Chilwargi Buzurg.	Gulbarga.	Temple.
33	Seram.	id.	Petit temple ancien avec trois lignes d'inscription sur le porche.
71	Karusa.	Bidâr.	Statue d'un Jina dans une grotte.

573

J. Burgess and H. Cousens. *The architectural antiquities of Northern Gujarat* (Archæological Survey of India, New imperial Series, vol. XXXII). — London, 1903.

Ch. I. Considérations historiques.

Chronologie de la dynastie Câvaḍâ ou Câpotkaṭa d'Aṇahilvâḍ, en particulier d'après des sources jainas. — Vanarâja (Saṃvat 821-862) fonde la ville d'Aṇahilvâḍ et construit pour son maître jaina, Śilaguṇasûri, le temple dit de Pañcasâra Pârśvanâtha.

La dynastie Caulukya. — Vimalaśah, gouverneur à Abû sous le règne de Bhîmadeva Ier, construit différents temples jainas.

Jayasiṃha Siddharája et ses ministres. Développement du Jainisme. Construction de nombreux temples. Kumárapála et Hemacandra. Faveurs accordées aux Jains.

La dynastie Vâghelâ. — Les ministres Vastupâla et Tejaḥpâla accordent une haute et dévouée protection à la religion jaina et construisent un grand nombre de temples.

Ch. II. Architecture.

Le style jaina; origine et caractères généraux. — Les sanctuaires jainas *(tîrthas)*.

Ch. IV. Antiquités jainas a Aṇahilvâḍ-Pâṭaṇ.

Les temples jainas sont au nombre de 108 ou 110 à Pâṭaṇ. Le plus grand est celui de Pañcasâra Pârśvanâtha. Celui de Ṛṣabhanâtha renferme une belle statue de ce Tîrthakara. Le temple de Vâḍipura Pârśvanâtha est remarquable par sa voûte finement sculptée. Il contient une longue inscription publiée par Bühler (*Epigr. ind.*, I, xxxvii). Planches IV et XVIII-XXII.

Chapitre IX.

P. 89. Description d'une petite chapelle dédiée à Pârśvanâtha, à Dilmal. La statue du Tîrthakara a été érigée en Saṃvat 1285.

Chapitre X.

P. 94-95. Le village de Śankheśwar semble avoir été une place sacrée jaina. On y voit encore les restes d'un temple de Pârśvanâtha, construit vers le xvie siècle et renfermant de nombreuses petites inscriptions datées de Saṃvat 1652 à 1686. Planches LXXIV-LXXVI.

Chapitre XI.

P. 99-101. Le temple jaina de Sarotra. Planches X, LXXVII, 2, et LXXVIII-LXXIX.

P. 102. Ruines d'un temple jaina à Roho.

Chapitre XIV.

P. 114-116. Taranga. Lieu de pèlerinage jaina. Le temple d'Ajitanâtha, construit par Kumárapála et restauré au temps de l'empereur Akbar. Planches CVIII-CXI.

P. 116-118. Navsari. Temple de Pârśvanâtha.
Mahuva. Temple jaina.
Metrâna. Temple de Pârśvanâtha.
Rantoj. Plusieurs temples.
Chânasama. Temple de Pârśvanâtha, le plus grand dans tout le territoire de Barodâ.

574

A. Rea. *List of ancient Monuments selected for conservation in the Madras Presidency in 1891.* — Madras, 1891.

P. 16-17. Antiquités jainas (xive siècle).

Localités	Districts	Antiquités
Vijayanagara.	Bellary.	Groupe de six temples.
id.	id.	Temple.
Tirumalai.	Arcot septentrional.	Grottes avec sculptures, peintures et inscriptions.
Vaḷḷimalai.	id.	Sculptures et inscriptions.
Tiruppadikuṉram.	Chingleput.	Temple.
Mûdabidri.	Canara méridional.	Ancien temple. Sculptures et tombes de prêtres jainas.
Yânamalai.	Madura.	Grotte.
id.	id.	Sculptures et inscriptions sur roc.

575

List of ancient Monuments in Bengal. Revised and corrected up to 31st August 1895. — Calcutta, 1896.

Pages	Localités	Districts	Monuments jainas
254	Bargaon.	Pâṭṇâ.	Temple de Śântinâtha, construit vers le vi^e siècle a.d.
274	Pâwâ.	id.	Deux temples de date assez récente avec statues anciennes. Un troisième a été inauguré en 1894. C'est à Pâwâ que la tradition fait mourir Mahâvîra.

Pages	Localités	Districts	Monuments jainas
344	Dharabra.	Shâhabad.	Temple construit vers 1845.
422	Bhâgalpur.	Bhâgalpur.	Plusieurs temples, dont l'un vieux de 200 ans environ.
428	Mandor.	id.	Temple moderne.
488-502	Khaṇḍagiri.	Puri.	Grottes et temple moderne.
546	Mont Pâresnâth	Hazâribâgh.	Temple avec inscription de l'an 1768.
554	Deoli.	Mânbhûm.	Groupe de temples.
556	Suissa.	id.	Statue.
562	Pakbirra.	id.	Statues et temple du VIIe siècle.

576

A. Cunningham. *Archæological Survey of India. Reports.* 23 volumes et Index général. — Simla-Calcutta, 1871-1887.

Volume I.

Introduction. P. xxii. Fergusson a établi la chronologie des temples jainas du moyen âge d'après les ressemblances et les différences du style architectural.

Pages	Localités	Antiquités jainas
21-26	Râjgir.	Cinq temples modernes sur le mont Baibhâr. Trois autres collines sont couronnées de petits temples. L'un a été construit en 1780. Une statue nue et debout est vraisemblablement jaina.
33	Bargaon.	Temple moderne.
75	Pâwâ.	Une statue probablement jaina.
85-91	Khakhundu.	Fragments de statues. Petit temple construit par des banquiers de Gorakhpur et de Pâṭṇâ et renfermant plusieurs statues, entre autres celles d'Âdinâtha et de Pârśvanâtha. Planche XXVIII.
94		Remarque sur le terme *yati* qui désigne exclusivement aujourd'hui les prêtres jainas, lesquels sont le plus souvent, sinon toujours, des brâhmanes.

Pages	Localités	Antiquités jainas
303, 308, 311	Kosâm.	Kosâm, l'ancienne Kauśâmbî, est aujourd'hui un important lieu de pèlerinage jaina. Un petit temple, dédié à Pârśvanâtha, y a été construit en 1834. Un autre temple moderne se trouve au sud-est de la ville. Planche XLVIII.

Volume II.

234	Haridwar.	Statue représentant peut-être Âdinâtha.
362-363	Gwalior.	Temple avec statues et inscriptions. Planche XC.
364-368	id.	Les grottes jainas et les sculptures taillées dans le roc : 1. Groupe Urwâhi : 22 figures, dont la principale est une statue assise d'Âdinâtha. Six inscriptions datées Saṃvat 1497 et 1510. 2. Groupe du Sud-Ouest : 5 figures principales. 3. Groupe du Nord-Ouest : Entre autres une statue d'Âdinâtha avec inscription de Saṃvat 1527. 4. Groupe du Nord-Est : Petites statues sans inscriptions. 5. Groupe du Sud-Est : 18 statues géantes et un grand nombre d'autres, avec inscription. Le détail des grottes de ce groupe est donné dans un tableau spécial, p. 367. Toutes ces sculptures ont été exécutées entre les années Saṃvat 1497 et 1530. Quelques-unes sont d'une grande richesse.
396	Gwalior.	Liste des inscriptions de cette localité.
404	Buri Chânderi.	21 statues dont 19 debout et 2 assises.
431-435	Khajurâho.	Fragments de statues avec inscription datée Saṃvat 1142. Ancien temple, restauré et dédié à Pârśvanâtha, avec statue de ce Tîrthakara. Deux autres petits temples également restaurés et dédiés à Pârśvanâtha et Âdinâtha. Autre temple plus important construit vers le IXe siècle et contenant quelques petites inscriptions relatives à des donations. Ancien temple restauré, avec statue géante d'Âdinâtha et inscription de Saṃvat 1085.

Pages	Localités	Antiquités jainas
		Petit temple ancien avec plusieurs statues et inscriptions. Différentes ruines où quelques statues furent découvertes. Planche XCV.
445	Mahoba.	Nombreuses statues brisées.
448	id.	Liste d'inscriptions.

Volume III.

3		A la période indo-scythe de l'architecture indoue (57 av. J.-C.-319 A.D.) appartiennent les sculptures jainas de Mathurâ.
6		La plupart des temples jainas datent de 900 à 1200 A.D.
19	Mathurâ.	Grand temple dédié à Pârśvanâtha. Sculptures et inscriptions.
20	id.	Fragments de statues et d'autres antiquités, fournissant la preuve que Mathurâ fut un centre jaina important sous la domination indo-scythe.
30-37	id.	Texte et analyse de 24 inscriptions découvertes à Mathurâ. Plusieurs de ces inscriptions sont jainas, entre autres les nos 2, 3, 4, 6, 10, 16, 18, 19 et 20. Planches XIII-XVI.
38	id.	La teneur générale des inscriptions de Mathurâ est le rappel d'une donation.
45-46	id.	Les ruines et les inscriptions de Mathurâ révèlent un état florissant de la religion jaina pendant la période indo-scythe.
47	Bithâ.	Légende du roi Udayana et de la statue de Mahâvîra en bois de santal, d'après le *Vîracaritra*.
68-70	Masâr	Temple moderne dédié à Pârśvanâtha. Planche XXIII. Texte et analyse de trois inscriptions datées Saṃvat 1443. Planche XXIV.

Volume IV.

iv-v	Delhi	La grande mosquée fut construite avec les restes de 27 temples indous, dont plusieurs jainas.
208	Agra.	Statue à quatre bras.
214	Jagner.	Sculpture bouddhique ou jaina.

Pages	Localités	Antiquités jainas
215	Chambal.	Image bouddhique ou jaina.
216-217	Agra.	Piliers et statue en marbre noir au musée d'Agra.
222	Bhateśwar.	Cette localité était autrefois appelée Surajpur par les Jains.
224	id.	Râjabhoja, prince de Bhateśwar en 483 A.D., était un adepte du Jainisme.
225-226	id.	Groupe de cinq temples, dont un moderne et les autres datant du moyen âge.
231-239	id.	Description des temples de l'Aundha Khera.
240-244	id.	Liste de sculptures ou de fragments de sculptures trouvés à l'Aundha Khera, parmi lesquels plusieurs figures jainas.

Volume V.

92	Ketâs.	Rappel de la notice de Hiouen-Thsang relative aux Jains, et essai d'identification du temple jaina de Ketâs dont il est fait mention dans cette notice.
163-165	Kângra.	Temple dédié à Pârśvanâtha. Statue d'Âdinâtha avec inscription datée Saṃvat 1523. Différentes autres statues.
183	Kîragrâma.	Inscription datée Saṃvat 1296 et rappelant la dédicace d'un sanctuaire.

Volume VI.

45		La secte des Jains aurait existé avant Mahâvîra, et le Buddha aurait été le disciple de Mahâvîra.
117-118	Chatsû.	Pilier de marbre blanc, à base sculptée et portant plusieurs courtes inscriptions, dont l'une de Saṃvat 1706.
122	Shiv-Dungr.	Temple présentant certains caractères jainas.
124 et 135	Thoda.	Temple moderne.
187	Nâgar.	Fragments de sculptures.
239-242	Bijoli.	Temple dédié à Pârśvanâtha. Inscriptions dont l'une est datée Saṃvat 1232.

Volume VII.

8-9	Bhateśwar.	Groupe de petits temples. Fragments de statues de date récente.

Pages	Localités	Antiquités jainas
14-15	Orai.	Histoire de Mâhildeva, un Jain, beau-frère de Parmâl, parihâr de Mahoba.
22	Râwatpur.	Statue probablement jaina.
30, 40-41	Dinâi.	Temple avec statue géante de Śântinâtha, dont la base porte une inscription du XIIIe siècle.
58	Kundalpur.	Lieu de pèlerinage. Plusieurs temples, dont le principal contient une statue colossale de Neminâtha. Inscription datée Saṃvat 1501.
78-79	Pathâri.	Groupe de temples en ruine. Statues sans intérêt.
107-108	Ghansor.	Ruines d'un temple. Statue.
113	Râmtek.	Temple avec statue géante de Śântinâtha.
117-118	Nâgpur.	Nombreuses statues provenant de Râipur, importante place jaina qui compta autrefois plusieurs temples et en possède encore un aujourd'hui.
164-165	Ârang.	Temple et nombreux restes.
216	Ratnapur.	Quelques fragments.
237	Dhanpur.	Groupe de quatre grands temples probablement jainas. Nombreux restes.
240-245	Sohâgpur.	Plusieurs statues. Groupes de temples. Fragment de stûpa.

Volume VIII.

77	Pâwâ.	Lieu de pèlerinage très fréquenté. Deux temples de date récente. Statues anciennes. C'est là que, selon la tradition, mourut Mahâvîra.
136	Mandor.	Temple sans intérêt.
159	Chechgaongarh.	Inscription d'après laquelle cette localité compta autrefois plusieurs temples jainas.
160	Bilonja.	Statue.
182	Churra.	Temples en ruine.
187	Dulmi.	Sculptures. Cette localité fut un centre jaina important au IXe et au Xe siècle.
189	Deoli.	Temples, avec belle statue dans le plus grand d'entre eux.
190-191	Suissa.	Plusieurs statues.
193	Pakbirra.	Nombreux temples et statues, dont une colossale.
202	Bahulara.	Statue.

Pages	Localités	Antiquités jainas
		VOLUME IX.
32	Pataini Devî.	Statue d'Âdinâtha et deux autres statues d'apparence jaina.
40-41	Bahuriband.	Statue géante avec inscription de sept lignes, dont la date est mutilée.
58	Tewar.	Trois statues digambaras, dont une d'Âdinâtha.
114	Khandwâ.	Temple de Pârśvanâtha avec plusieurs statues portant une inscription.
		VOLUME X.
1-2	Kauśâmbî.	Temple et collection de 15 sculptures.
5	id.	Médaille représentant, dit-on, Triśalâ, mère de Mahâvîra.
16-17	Khajurâho.	Le temple Ghaṇṭai et le temple de Jinanâtha. Planche VIII. Collection de 13 sculptures, dont 11 sont des statues digambaras.
32	Gyârispur.	Ancien temple brâhmanique maintenant occupé par les Jains et décoré de statues.
34	id.	Temple avec quelques brèves inscriptions rappelant des noms de pèlerins.
53-55	Udayagiri.	Grotte jaina, avec statue de Pârśvanâtha. Inscription de huit lignes en parfait état et datée de l'an 106 de l'ère Gupta. Cette inscription est reproduite (Planche XIX), transcrite et traduite. Elle permet le contrôle de la légende relative à l'origine des Śvetâmbaras.
63-64		Rapports entre les Jains et les Bouddhistes. Quelques endroits, comme Dhamek, près de Bénarès, Râjgir, Kauśâmbî, etc., sont également sacrés pour les uns et pour les autres; la différence est légère entre un Bouddhiste et un Jain Śvetâmbara; enfin il semble presque certain que le Buddha ait été disciple de Mahâvîra.
73-74	Bâro.	Temple d'origine brâhmanique et restauré par les Jains. Un groupe représenterait Mahâvîra enfant avec sa mère Triśalâ. Groupe de petits temples. Inscription de Saṃvat 933.

Pages	Localités	Antiquités jainas
92-93	Dudahi.	Ruines de deux temples. Description. Planche XXXI.
96	id.	Aux environs de la ville, ruines d'un autre temple, avec sculptures.
96	Chândpur.	Ruines de temples et statues brisées.
100-104	Deogarh.	Ruines de six temples construits de 862 à 1164 A.D. Différentes inscriptions. Le plus grand et le plus important de ces temples contient une inscription, datée à la fois Saṃvat 919 et Śaka 784, et fixant ainsi la date de Bhojadeva à 862 A.D. Planche XXXIII.

Volume XI.

52	Newal.	Temple en ruine.
98		Les princes de Candrikâpurî (Śrâvastî?) auraient été jainas.
170-171	Pâwâ.	Ville sainte entre toutes pour les Jains. Mahâvîra y est mort. La légende d'Upâli. Les deux temples, le Jal-Mandar et le Thal-Mandar; le Jal-Mandar est construit à l'endroit où mourut Mahâvîra, et le Thal-Mandar à l'endroit où ses restes furent brûlés. Temple miniature, appelé Samosaran, contenant les empreintes des pieds de Mahâvîra, et construit sur l'emplacement où le maître avait coutume d'enseigner ses disciples. Les cinq stades de la carrière d'un Tîrthakara : conception, naissance, entrée dans la vie religieuse, illumination, nirvâṇa. Le culte à Pâwâ; le respect des êtres vivants.

Volume XII.

121		D'après les chroniques jainas, un fondateur de secte religieuse, nommé Gautama, a été le disciple de Mahâvîra.

Volume XIII.

3	Tâla.	Quelques temples anciens avec sculptures.
70	Benu Sagar.	Deux sculptures probablement jainas.

Pages	Localités	Antiquités jainas
73	Mont Pâreśnâth.	Lieu de pèlerinage.
79-91	Khaṇḍagiri.	Grottes avec statues de Tîrthakaras. La localité fut un lieu de pèlerinage.

Volume XV.

22	Jâhngira.	Sculptures et temple dédié à Pârśvanâtha.
108	Mahâsthân.	Statue d'un Tîrthakara.

Volume XVI.

128-129	Khakhundu.	Temple avec statue de Pârśvanâtha.

Volume XVII.

20-21	Ârang.	Temple et quelques statues.
111-112	Mathurâ.	Statue de Mahâvîra avec inscription. Temple très fréquenté de Pârśvanâtha.

Volume XVIII.

5	Râmagrâma.	Fragments de statues.
45	Rudrapur.	Statue.

Volume XIX.

82-83	Rewa.	Temple et statue de Mahâvîra.

Volume XX.

35	Mathurâ.	Statue avec bas-reliefs. Planche IV, 1.
36	id.	Statue brisée avec inscription indo-scythe de l'an 57.
37	id.	Inscription datée Saṃvat 62. Planche V, 6.
101-102	Dubkund.	Temple important (Planche XX), avec statues et inscriptions, dont l'une, de 59 lignes, est datée Saṃvat 1145. Planches XXI et XXII.
104		Persécution des Jains et des Bouddhistes par les Brâhmanes, au XIe siècle. Les Jains se retirèrent surtout dans le Pañcâla.
119-120	Bahâdurpur.	Temple en ruine avec inscription de Saṃvat 1573 dont le texte et la traduction sont donnés.
122	Râjgir.	Trois statues entières et de nombreux fragments.
127	Pâranagar.	Fragments de statues.

Pages	Localités	Antiquités jainas
	VOLUME XXI.	
2	Kosâm.	Temple moderne avec trois statues taillées dans le roc.
19	Marpha.	Deux inscriptions, datées Saṃvat 1407 et 1408.
47	Ajaygarh.	Petites statues.
60-62 et 67-69	Khajurâho.	Diverses inscriptions : 1. Deux, très courtes, du Xe et du XIIe siècle, dans le temple Ghaṇṭai (Planche XX) ; 2. Sur une statue géante de Śântinâtha, Saṃvat 1085 (Planche XX) ; 3. Sur une statue de Śambunâtha, Saṃvat 1215 (Planche XX) ; 4. Dans le temple de Jinanâtha, Saṃvat 1111 (Planche XVI) ; 5-9. Courtes inscriptions datées Saṃvat 1205, 1212, 1215, 1220 et 1234.
73-74	Mahoba.	Sept inscriptions datées respectivement Saṃvat 1169, 1203, 1211, 1213, 1220, ? et 1224. Planche XXIII.
101	Bargaon.	Restes de temples et de sculptures.
152-153	Gûrgi-Masaûn.	Temples en ruine et nombreuses sculptures. Planche XXXV.
166-167	Kundalpur.	Temples au nombre d'une cinquantaine ; le plus important contient une statue géante de Mahâvîra. Deux inscriptions de Saṃvat 1757 et 1501.
170	Saurâi.	Temple décoré de sculptures et dédié à Âdinâtha.
172	Madanpur.	Trois temples avec statues et dont l'un contient une inscription de Saṃvat 1212.
	VOLUME XXII.	
12	Rudrapur.	Statue.
105	Chandrâvati.	Trois temples de construction récente.
	VOLUME XXIII.	
85-91	Pâlî.	Différents temples, dont le plus important est spécialement décrit. Planche XVIII.
94	Naḍole.	Trois temples dédiés à Neminâtha, Mahâvîra et Śântinâtha.

Pages	Localités	Antiquités jainas
101	Nâthdwâra.	Quelques Jains résident dans cette localité, mais sans y posséder de temple.
117-118	Chitorgarh.	La tour celèbre dite Kirtam ou Chota Kirtam. Planche XXII.
135	Khatkar.	Temple dédié à Pârśvanâtha.

577

Progress Report of the Archæological Survey of Western India. — Bombay.

Année 1893-1894.

Pages	Localités	Antiquités jainas
1	Gandhâr.	Sculptures en marbre avec courtes inscriptions.
4	Narsinghpur.	Différentes statues, dont une féminine.
6	Nohta.	Plusieurs statues, dont une de Candraprabha.
7	Kundalpur.	Quelques temples modernes et de peu d'intérêt.

Année 1894-1895.

5	Châtâna.	Magnifique colonne de 25 pieds de haut.
6	Aundha.	Restes de temples.

Année 1896-1897.

2	Tatta.	Selon la tradition, il y aurait eu jadis un grand temple jaina dans cette localité.

Année 1898-1899.

3	Thân.	Deux petits sanctuaires.
5	Sejakpur.	Temple en ruine avec statues.
11	Pâṭaṇ.	Ruines de l'ancien et magnifique temple de Pârśvanâtha.
19	Miâni.	Temple et statue de Ṛṣabhadeva.

Année 1900-1901.

2-7	Mont Abû.	Les temples. Notice descriptive et historique, avec plan hors texte.
8	Chitorgarh.	La tour Chota Kirtam et le temple en ruine.
11	Belgaum.	Temple dans le fort.
11	Gersappe.	Ancien temple.

Pages	Localités	Antiquités jainas
	Année 1901-1902.	
1	Ter.	Cette ville fut autrefois un centre religieux important, bouddhique, hindouiste et jaina.
3	Pâtur.	Grottes et statue vraisemblablement jainas.
3-4	Sirpur.	Vieux temple de Pârśvanâtha, appartenant aux Digambaras et renfermant une inscription datée Saṃvat 1334 (?); histoire et description de ce temple.
6	Karinja.	Temple moderne.
7	Bhojpur.	Temple abandonné avec statue géante.
10	Mekhar.	Statues, dont l'une porte une inscription de Saṃvat 1272.
15	Satgaon.	Image de Pârśvanâtha avec inscription de Śaka 1173.
	Année 1903-1904.	
16	Khajurâho.	Temples en parfait état de conservation, datant en général du XIe siècle, et ornés de sculptures et d'inscriptions.
23	Ârang.	Vieux temple digambara du XIIe siècle, avec statues debout et assises.
27	Ratnapur.	Temple qui, à l'origine, appartint aux Digambaras. Plusieurs statues mutilées.
37, 41-45	Chitorgarh.	La célèbre tour, et plusieurs temples śvetâmbaras avec inscriptions de Saṃvat 1510, 1529, 1554, 1564 et 1617. Description de ces temples. Notice sur Haribhadra, d'après le *Prabandhakośa* de Râjasekhara.
58-59		Notices sur quelques inscriptions jainas.
	Année 1904-1905.	
33	Jhalra-Pâṭaṇ.	Temple de Śântinâtha.
33	Mont Abû.	Considérations sur les temples jainas.
46	Âmvâm.	Temple digambara.
51	Keshorâi-Pâṭaṇ.	Temple avec plusieurs statues de Jinas.
51-52	Bijoli.	Groupe de cinq temples avec inscriptions et statues.
59	Kareda.	Temple avec belle statue de Pârśvanâtha.
61-62	Nâgadâ.	Temple avec inscriptions et statue de Pârśvanâtha. Deux autres temples, dont l'un contient une statue de Śântinâtha.

578

Annual Progress Report of the Archæological Survey Circle, North Western Provinces and Oudh.

Pages

Années 1889-1891.

13-18 Les travaux d'excavation du Dr. Führer à Mathurâ, du 15 novembre 1890 au 5 mars 1891.

Indication des principaux monuments mis à découvert.

Considérations générales sur la valeur des inscriptions pour l'histoire et les doctrines du Jainisme : organisation de l'ordre jaina; le Koṭṭiya gaṇa à Mathurâ, ses kulas et śâkhâs; les nonnes jainas ; les adeptes laïques; le culte; la déesse Sarasvatî; les Tirthakaras; les stûpas; l'âge des écritures jainas; les Śvetâmbaras et les Digambaras au commencement de l'ère chrétienne.

Examen particulier de quelques fragments de sculpture et de quelques inscriptions.

Année 1891-1892.

3 Excavations aux environs de Nasratganj. Mise à jour d'un temple dédié à Pârśvanâtha, avec fragments de statues et diverses inscriptions datées de Saṃvat 18 à Saṃvat 74. L'une d'elles, de l'an 50, relate l'érection d'une statue de Neminâtha.

Année 1892-1893.

11-12 Brève description du temple jaina de Pâli, dans la province de Mârwâr.

12 Notice sur le temple de Mahâvira, à Naḍole. C'est un des plus beaux temples jainas. Trois inscriptions, datées Saṃvat 1666, en rappellent la construction.

Le temple de Pârśvanâtha, à Jhâlor, avec inscription de Saṃvat 80.

12-14 Les temples jainas du mont Abû :

1° Sur le mont Abû proprement dit : quelques temples

Pages

anciens décorés à profusion, et deux autres dédiés l'un à Ṛṣabhanâtha, l'autre à Pârśvanâtha.

2° Dans le village de Dailwâḍâ : cinq temples, dont trois modernes; des deux autres, le plus ancien fut construit en Saṃvat 1088 (1032 A.D.) par Vimalaśah, en l'honneur de Ṛṣabha; le dernier, d'une merveilleuse architecture, est l'œuvre des ministres Vastupâla et Tejaḥpâla, qui le construisirent en Saṃvat 1287 (1231 A.D.) en l'honneur de Neminâtha.

Description particulière de chacun de ces deux temples.

14 A Ajâri, dans le district de Sirohi, ruines d'un temple richement sculpté, dédié à Mahâvîra; inscription de Saṃvat 1185.

16 A l'est d'Udaypur, sur l'emplacement de l'ancienne cité de Tâmbâvatî, deux temples jainas, avec plusieurs courtes inscriptions du XVIe siècle, et une belle statue digambara, datée Saṃvat 1031.

17 Groupe de beaux temples jainas, magnifiquement sculptés, à Kotragarh, au nord-est de Nâthdwâra.

Au nord de cette même ville, à Kumalgarh, deux autres temples anciens.

17-18 Les deux temples de Râmpur, construits en 1440 A.D. et dédiés à Pârśvanâtha. Le plus grand contient plusieurs anciennes statues de Pârśvanâtha et une importante collection de vieux manuscrits jainas.

18 A Rakhabdeo, au sud d'Udaypur, groupe de temples richement décorés et dédiés à Ṛṣabhanâtha; lieu de pèlerinage fréquenté.

18-20 Chitorgarh. Un petit temple finement sculpté, et un groupe d'autres temples datant du XIIe siècle. Une grotte, ancien ermitage jaina, avec plusieurs inscriptions en prâkrit jaina, du XIVe siècle. Monument élevé en Saṃvat 952 en l'honneur de Ṛṣabhanâtha, avec inscription fragmentaire. Vieux temple construit en Saṃvat 811.

21 Près de Bijoli, groupe de quatre temples. Le plus grand, dédié à Pârśvanâtha, renferme une inscription de Saṃvat 1232 qui donne une liste de maîtres jainas de la

Pages

lignée spirituelle de Kuṇḍakuṇḍa, et appartenant au Balâtkâra gaṇa et au Sarasvatî gaccha. Deux autres inscriptions sont également intéressantes : l'une rappelle la construction du temple de Pârśvanâtha en Saṃvat 1226; l'autre donne une longue liste de maîtres de la secte Kharatara.

A Dhâr, plusieurs monuments musulmans ont été édifiés avec des matériaux provenant de riches temples jainas du XIIe siècle.

Année 1895-1896.

1-2 Nouvelles excavations du Dr. Führer à Mathurâ en février et mars 1896. Mise à jour de 15 piédestaux de statues jainas portant des inscriptions. L'une de ces inscriptions, gravée sur une statue de Mahâvîra, et datée de Saṃvat 299, est d'une importance chronologique considérable.

Année 1896-1897.

6 Ruines de temples jainas à Bilâspur. Au sud de cette ville, restes d'un grand et magnifique temple, construit en Saṃvat 1319.

579

Annual Progress Report of the Superintendent of the Archæological Survey, Panjab and United Provinces Circle.

Année 1903-1904.

P. 61-62. *Jaina-Images from Tonk.* — Hîrânanda Shâstrî.

Notice sur onze statues de Tîrthakaras mises à jour en janvier 1903, à Tonk (Râjputâna).

Ce sont des statues digambaras, car elles sont nues et les inscriptions qu'elles portent emploient le terme *Mûlasaṅgha*. Ces inscriptions sont toutes datées de Saṃvat 1510.

Les statues furent élevées par un nommé Lâpû, qui appartenait à la tribu des Khandarwâls.

580

Annual Report of the Archæological Survey, Bengal Circle. — Calcutta.

Année 1902.

Pages	Localités	Districts	Antiquités jainas
14	Pachar.	Gayâ.	Grotte avec grande statue de Pârśvanâtha et autres petites statues.
16	Râjgir.	Pâṭṇâ.	Râjgir, l'antique Râjagṛha, est un centre jaina très important, depuis le début de l'ère chrétienne environ. Grottes, sanctuaires, inscriptions et nombreuses statues.
18	Bargaon.	id.	Temple moderne avec sculptures anciennes.
18	Pâwâ.	id.	Localité où mourut Mahâvîra. Temples modernes; aucune antiquité.

Année 1903.

7	Champaran.	Bhâgalpur.	Temples modernes renfermant quelques statues anciennes. Inscriptions, dont l'une de Saṃvat 1525.
8	Sultanganj.	id.	Deux statues de Tîrthakaras.
11	Lachuar	Monghyr.	Grand temple moderne (1874) et deux petits sanctuaires renfermant chacun une petite statue de Mahâvîra datée Saṃvat 1505.
13	Mont Pâreśnâth.	Hazâribâgh	Temple contenant les empreintes des pieds de Pârśvanâtha consacrées en 1793. Autre temple avec les statues de huit Tîrthakaras.
13		Mânbhûm.	Le district renferme un certain nombre de temples jainas du XIVe ou du XVe siècle.

Pages	Localités	Districts	Antiquités jainas
14	Pakbirra.	Mânbhûm.	Statues d'Âdinâtha, de Pârśvanâtha et de Mahâvîra.
14	Palma.	id.	Temple en ruine. Deux statues géantes de Tîrthakaras et autres petites images.
14	Churra.	id.	Temples et images.
14	Arsa.	id.	Temples et statues, dont une avec des caractères particuliers et représentant probablement Pârśvanâtha.
		Année 1904.	
16	Vaiśâlî.		On ne trouve aucune trace de Jainisme dans le village de Besâṛh qui représente l'ancienne ville de Vaiśâlî. C'est pourtant dans un faubourg de cette ville, Kollaga, aujourd'hui Kolhua, qu'est né Mahâvîra.

581

Archæological Survey of India. Annual Report 1902-03. — Calcutta, 1904.

Conservation in Bengal. — Th. Bloch.

P. 40-42. Notice sur les grottes jainas de Khaṇḍagiri, en Orissa. L'inscription Hâthigumphâ du roi Khâravela. Les sculptures des grottes. Le temple moderne.

En ce qui concerne l'inscription Hâthigumphâ, la date correspond à l'an 165 du *Maurya-kâla*, c'est-à-dire à l'an 155 av. J.-C., en prenant pour point de départ l'avènement de Candragupta.

582

J. Fergusson. *History of indian and eastern Architecture.* — London, 1876.

Le livre II (p. 207-278) de cet ouvrage est consacré à l'architecture jaina.

Il comporte les subdivisions suivantes :

Ch. I. Introduction.

Ch. II. Construction. — Arches, dômes, plans, sikras (sortes de tours).

Ch. III. Le style jaina septentrional. — Pâlitâṇâ, Girnar, Mont Abû, Mont Pâreśnâth, Gwalior, Khajurâho.

Ch. IV. Le style jaina moderne. — Le temple jaina de Delhi; les grottes jainas; les temples jainas convertis en mosquées.

Ch. V. Le style jaina dans l'Inde méridionale. — Beṭṭus et bastis.

De nombreuses gravures, représentant les principaux temples jainas, illustrent ces chapitres.

583

M. Maindron. *L'art indien.* — Paris, 1898.

P. 38-50. L'architecture djaïna.

Antiquité du Jainisme.

Caractéristique de l'art jaina : élégance et légèreté.

Les époques de l'architecture jaina.

Schéma d'un temple jaina.

Sculpture et décoration. Choix du site pour la construction d'un temple.

Les temples du mont Abû.

Les temples du sud de l'Inde. Bastis et beṭṭus.

Les temples du Guzerate.

584

J. Fergusson. *On the rock-cut Temples of India* (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, [Old Series], vol. VIII, p. 30-92). — London, 1846.

Brève notice descriptive sur les grottes jainas de Khaṇḍagiri, Elûra et Gwalior.

585

J. Wilson. *Memoir on the Cave-Temples and Monasteries, and other Ancient Buddhist, Brâhmanical, and Jaina Remains of Western India* (Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. III, Part II, p. 36-107; vol. IV, p. 340-379). Bombay, 1849-53.

Premier Mémoire.

Généralités. — Les grottes jainas ne sont pas très nombreuses dans l'ouest de l'Inde. Parmi les 24 Tîrthakaras, Neminâtha et Pârśvanâtha y occupent en général la première place.

Grottes de Nâsik. — La sculpture de ces grottes ressemble à la sculpture jaina plus qu'à toute autre.

Grottes de Dhumnâr. — Elles présentent les caractères de temples jainas.

Grottes d'Elûra. — Les grottes jainas datent probablement du XIe ou du XIIe siècle.

Temples. — Les temples jainas de l'ouest de l'Inde. Śatruñjaya. Girnar. Abû.

Statues. — Description d'une statue colossale jaina qui se trouve dans le district de Barwâni, sur la Narbadâ.

Inscriptions. — Les inscriptions de Girnar.

Second Mémoire.

Grottes d'Elûra. — La quatrième grotte du premier groupe est jaina. Elle est de petites dimensions et renferme une statue de Neminâtha.

Grotte de Chândor. — Elle contient la statue d'un Tîrthakara (Pârśvanâtha ou Neminâtha) entouré de deux compagnons et de deux compagnes, et des images des autres Tîrthakaras. La sculpture rappelle celle des temples jainas d'Elûra.

Grottes dans le Kâṭhiâwâḍ. — Liste des collines ou des localités où sont creusées des grottes.

586

L. Rousselet. *L'Inde des Rajahs*. — Paris, 1875.

Pages

17-18 Le respect de la vie animale chez les Jains. Description de l'hôpital jaina pour animaux à Bombay.

27 Influence des Jains à Bombay. Les Banyâs.

98 Les Jains à Surate. Les prêtres. L'hôpital pour animaux.

146 Le temple jaina de Kaira.

173 Le groupe de temples jainas à Jowar (Râjputâna).

232 Le temple jaina de Chitor.

362-370 Gwalior : le temple d'Âdinâtha; les statues géantes des Tirthakaras (figures).

370-374 Notice sur le Jainisme.

Antiquité. Doctrine générale. Comparaison avec le Bouddhisme. Développement historique. Digambaras et Śvetâmbaras. État actuel. Coutumes. L'architecture jaina.

395-399 Description de la montagne sacrée de Sunagaḍh près de Datiya (deux gravures).

497 Ruines d'un temple jaina, à Gyârispur.

587

J. Fergusson and J. Burgess. *The Cave Temples of India*. — London, 1880.

Pages

13 Dans l'exposé général des religions de l'Inde (p. 12 sqq.), quelques lignes sont consacrées au Jainisme. La mort de Mahâvîra est fixée à l'an 526 av. J.-C.

35-36 L'architecture des grottes jainas en général. Ces grottes sont imitées de celles des Bouddhistes.

56 Indication de grottes jainas à Udayagiri près de Cuttack, en Orissa. Un temple a été construit au sommet de cette colline.

66-68 Considérations sur la grotte dite Hâthigumphâ, à Khaṇḍagiri, et l'inscription qu'elle renferme.

Pages

159 Notice sur des sculptures jainas du XIe ou du XIIe siècle, à Kulumulu, près de Madras.

169-170 Données générales sur les grottes jainas de l'Inde de l'Ouest. Ces grottes sont au nombre d'environ 35. La plus ancienne date du Ve ou du VIe siècle, et la plus récente du XIIe siècle.

171 Données succinctes sur l'architecture, les variétés et la situation des grottes jainas.

418 Indication d'une grossière image de Tîrthakara qui se trouve dans une grotte à Karusa, dans le district de Hyderabad.

425 Quelques grottes jainas à Jogâi Ambâ, district de Hyderabad.

Le livre IV de la seconde partie (p. 485-512) est spécialement consacré aux grottes jainas et comprend les chapitres suivants :

Chapitre I. Généralités sur le Jainisme. — La délivrance. Cosmogonie. Les principaux Tîrthakaras : Vṛṣabha, Ajitanâtha, Pârâvanâtha, Mahâvîra. Les Digambaras et les Śvetâmbaras. Morale. Liste des 24 Tîrthakaras avec leurs symboles, leur couleur et l'endroit de leur nirvâṇa.

Chapitre II. Généralités sur les grottes jainas. — Âge, nombre, architecture, images des Tîrthakaras.

Grotte de Badâmi. — Creusée vers l'an 650 A.D.; ses dimensions. Statue de Mahâvîra assis; figures de quelques autres Tîrthakaras, en particulier de Pârśvanâtha.

Grotte d'Aihoḷe. — Description générale. Sculpture représentant Mahâvîra au milieu d'un groupe de 12 autres figures.

Les deux grottes de Pâṭṇâ.— Description succincte de la seconde. Description plus détaillée de la première et des statues qu'elle renferme. Elle date du IXe ou du Xe siècle environ.

Grottes de Châmar Lena (Nâsik). — Description rapide de ces excavations relativement récentes (XIe ou XIIe siècle).

Grottes du fort de Bhamer, au nord-ouest de Dhulia. Une seule présente quelque intérêt.

Grotte de Bamcandra, au nord-ouest de Poona. Courte description.

Chapitre III. Les grottes jainas d'Elúra.

1. Chota Kailása. — Imitation du grand temple brâhmanique de Kailása. Ses dimensions. Quelques parties sont en style dravidien. Une statue mutilée porte la date Saka 1169.

2. Indra Sabhá. — Description détaillée. La cour. Les statues de Pârśvanâtha, de Gautamasvâmin, de Mahâvira et de la déesse Ambiká. A droite de la cour, un éléphant sur piédestal et une colonne monolithe de 27 pieds de haut, surmontée d'une quadruple image. Au centre de la cour, un pavillon avec quadruple image également. A l'ouest, une grotte avec plusieurs statues, parmi lesquelles celles de Pârśvanâtha, de Mahâvira et de Śântinâtha, cette dernière accompagnée d'une inscription. Dans une chapelle voisine, un des piliers porte une courte inscription. Le grand hall. Les statues géantes d'Indra et d'Ambiká. Les figures des Tîrthakaras. Le sanctuaire avec l'image de Mahâvira. Au sud-est du grand hall, une cellule avec des statues de Jinas. Au nord-ouest, une autre cellule semblable. — Sept planches hors texte : LXXX, 2; LXXXVI-LXXXIX; XCI, 1, et XCII, 2.

3. Jagannâtha Sabhá. — A l'ouest de la cour, un hall avec piliers sculptés et inscriptions, peu lisibles, en vieux canara. En face de ce hall, une chapelle avec statues. A l'est de l'entrée, une chapelle avec images de Mahâvira ou Śântinâtha, de Pârśvanâtha et de Gautama. A l'étage supérieur, un hall avec 12 piliers et sculptures nombreuses. A l'ouest, la dernière grotte. — Trois planches hors texte : XC, XCI, 2, et XCII, 1 et 3.

4. Statue colossale de Pârśvanâtha, sur le sommet de la colline où sont creusées les grottes. Une inscription, dont la traduction est donnée d'après Bühler, est gravée sur cette statue; elle porte la date de 1234-1235.

Chapitre IV. Grottes de Dhârâsinva. — Description de la seconde, de la troisième et de la quatrième. Ces grottes datent du milieu du VIIe siècle A. D. environ. — Planche XCIII.

Grottes d'Ankâi Tankâi. — Les quatre premières sont les plus importantes. La première est remarquable par ses sculptures

(Planches XCIV et XCV, 1). La seconde contient des statues d'Indra et d'Ambikâ, et l'image d'un Tîrthakara. La troisième offre, de chaque côté du vestibule qui conduit au sanctuaire, deux statues spécialement décrites; l'une représente Pârśvanâtha et l'autre probablement Śântinâtha. La quatrième grotte renferme une inscription du XIe ou du XIIe siècle. Les trois autres grottes sont plus petites que les précédentes. Le sanctuaire de l'une d'elles abrite l'image d'un Tîrthakara reproduite dans la planche XCV, 2.

Grottes de Gwalior. — Cinq groupes, dont le premier consiste en 22 statues géantes de Tîrthakaras, parmi lesquelles celles de Vṛṣabha et de Neminâtha. Le second contient 18 grandes statues, et les trois autres, moins importants, n'offrent rien de remarquable.

Remarques finales. — Les monuments jainas ne remontent pas au delà du VIe ou du VIIe siècle. Pourtant le Jainisme est aussi ancien, sinon davantage, que le Bouddhisme. Mais tandis que le Bouddhisme se développa rapidement, le Jainisme sommeilla en quelque sorte pendant plusieurs siècles, jusqu'au moment où les disciples de Mahâvîra se mirent à construire des temples de toute beauté. Ceux du Guzerate, édifiés au XIe et au XIIe siècle, sont peut-être les plus remarquables de l'Inde entière. Quant aux grottes, elles ne représentent qu'un épisode dans l'histoire de l'architecture jaina.

588

Dulîcand Pâkṣika. *Jaina Yâtrâdarpaṇa.* — Delhi, 1888.

Guide aux sanctuaires jainas. En hindi.

589

Dr. G. Le Bon. *Les Monuments de l'Inde.* — Paris, 1893.

Il est question de monuments jainas dans les chapitres suivants :

Livre III.

Ch. I. Monuments du nord-est de l'Inde.

P. 68-70. Temples souterrains de Khaṇḍagiri et d'Udayagiri. — Fig. 47 et 48.

Ch. II. Architecture du Râjputâna et du Bundelkhand.

P. 78-89. Monuments de Khajurâho. — Fig. 63 à 81.

P. 93-99. Monuments de Gwalior. — Fig. 85 à 98.

P. 101-104. Monuments du mont Abû. — Fig. 105 à 110.

P. 109-111. Monuments de Mathurâ. — Fig. 122 à 124.

Ch. III. Architecture du Guzerate.

P. 118-122. Monuments d'Ahmadabad. — (Pas de reproduction de monuments jainas.)

P. 123-124. Monuments de Pâlitâṇâ. — Fig. 155 et 156.

Ch. IV. Architecture du centre de l'Inde.

P. 125-133. Monuments d'Elûra. — Fig. 157 et 158 (grotte dite Indra Sabhâ).

Livre IV.

Ch. II. Temples souterrains du sud de l'Inde.

P. 148-150. Monuments de Badâmi. — Fig. 179 à 185.

590

J. Burgess. *Extracts from the Journal of Colonel Colin Mackenzie's Pandit of his route from Calcutta to Gaya in 1820* (Indian Antiquary, vol. XXXI, p. 65-75). — Bombay, 1902.

Nouvelle édition d'un journal de route rédigé par le paṇḍit que le Colonel Mackenzie avait attaché à sa personne.

Cette relation contient des notices historiques et archéologiques sur les temples ou sanctuaires jainas de Mâdhuvana, Bhâgalpur, Champaran, Bihâr, Bahad, Pâwâ et Râjgir.

Note additionnelle sur le mont Pârśvanâth à Pâlaganj.

591

J. Tod. *Travels in Western India*. — London, 1839.

Cet ouvrage fournit une description des grands sanctuaires jainas de l'ouest de l'Inde.

Le texte est illustré de neuf planches.

592

H.-G. Briggs. *The cities of Gujarashtra.* — Bombay, 1849.

Description topographique, historique et archéologique des principales villes du Guzerate.

593

J. Burgess. *Gujarat and Rajputana.* — Calcutta-London, 1874.

Choix de 30 vues photographiques de monuments divers avec notices historiques et descriptives.

594

J. Burgess. *Notes of a visit to Satrunjaya hill, near Palitana, in September 1868.* — Bombay, 1868.

Description populaire des temples du Śatruñjaya, avec rappel de quelques données historiques.

595

J. Burgess. *The Temples of Satrunjaya.* — Bombay, 1869.

Magnifique album de 45 planches photographiques reproduisant les temples et sanctuaires jainas du Śatruñjaya.

Des notices descriptives accompagnent ces planches.

596

A new Jaina Temple at Palitana (Indian Antiquary, vol. I, p. 96). — Bombay, 1872.

Mention de la construction d'un nouveau temple jaina à Pâlitâṇâ, par un marchand de Bombay, du nom de Kesavji Nayak. Ce temple fut consacré en février 1872.

597

DIPACAND DEVACAND et JAVERÎ CHAGANLÂLA. *Siddhâcalanuṃ varṇana.* — Ahmadabad, 1887.

Description en guzerati des temples jainas de Pâlitâṇâ.
Ce volume contient aussi une série d'hymnes et de prières jainas.

598

J. BURGESS. *Notes of a visit to Somnath, Girnar, and other places in Kathiawad, in May 1869.* — Bombay, 1869.

Description populaire des sites et des temples du mont Girnar.

599

J. BURGESS. *Somanath, Girnar, Junagadh.* — Bombay, 1870.

Recueil de 41 photographies reproduisant principalement les temples du mont Girnar.
Une introduction descriptive ouvre ce recueil.

600

A. BURNES. *Account of the Jain Temples on Mount Abû in Guzerât* (Journal of the Asiatic Society of Bengal, vol. II, p. 161-167). — Calcutta, 1833.

Description de quatre temples du mont Abû. Les deux principaux sont dédiés respectivement à Ṛṣabha et à Neminâtha.

601

J. ROWLAND. *Mount Abu* (Indian Antiquary, vol. II, p. 249-257). — Bombay, 1873.

Description du mont Abû. Histoires et légendes locales.
Description systématique des différents temples.

Note additionnelle de M. J. Burgess sur quelques inscriptions du mont Abû.

602

BHANDÂRI VÎRACAND BHUTÂJÎ. *Vinati Patra.* — Delvâdâ, 1888.

Sur les temples jainas du mont Abû. En guzerati.

603

J.-U. YÂJṆIK. *Mount Âbû and the Jain Temples of Dailwâdâ* (Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. XVIII, p. 14-29). — Bombay, 1894.

A Dailwâḍâ, un village du mont Abû, on voit encore aujourd'hui cinq temples jainas, que des pèlerins visitent chaque année. Quatre de ces temples constituent un groupe dont le cinquième est séparé. Tous sont remarquables par leur beauté architecturale.

Le plus ancien d'entre eux est dédié à Vṛṣabhadeva; il fut construit en 1030 A.D. par Vimalaśah, un marchand d'Aṇahilvâḍ. Description détaillée de ce temple.

Un autre, bâti par les deux frères Vastupâla et Tejaḥpâla, ministres du roi Vîradhavala, est consacré à Neminâtha. Il est également l'objet d'une description particulière.

604

PIGOU, A. NEILL, Col. BIGGS, Col. TAYLOR and J. FERGUSSON. *Architecture in Dharwar and Mysore.* — London, 1866.

Pages

3-4 Les Jains et leur polémique avec les Brâhmanes sous les Câlukyas, Śaka 618-655.

6 Le Jainisme sous les Câlukyas.

6 Rapports de la secte Liṅgâyat avec le Jainisme et le Brâhmanisme.

12 Développement du Jainisme aux VIe et VIIe siècles.

47-48 Description d'un temple jaina à Guduk. — Pl. I.

Pages

57-58 Description d'un temple jaina à Lakkuṇḍi. — Pl. XL.

58 id. près de Halebid. — Pl. XLI.

59-60 Description d'un portique de temple jaina à Belgaum. — Pl. XLV.

62 Notes sur les ruines d'un temple jaina à Hubballi. — Pl. LIII.

605

J.-F. Kearns. *Archæology in North Tinnevelli* (Indian Antiquary, vol. II, p. 202-203). — Bombay, 1873.

Notices sur les antiquités jainas suivantes :

Localités	Antiquités
Tinnevelly.	Temple avec statues et inscriptions en ancien tamoul.
Nâgalapur.	Statue colossale.
Kulattur.	Petite statue, objet de culte de la part des habitants.
Korkai.	Autre petite statue.

606

M.-J. Walhouse. *Archæological Notes* (Indian Antiquary, vol. V, p. 36-45). — Bombay, 1876.

I. The two Kanara Colossi.

Considérations générales sur les statues colossales jainas et bouddhiques.

Description de la statue colossale de Yêṇûr, comparée à celle de Kârkaḷa.

Ces deux statues ont été, dit-on, sculptées par un même artiste, du nom de Jakkanâcâri.

Notice succincte sur les temples jainas de Yêṇûr.

Description du célèbre pilier jaina qui se trouve dans le même village.

Trois planches hors texte illustrent cet article et reproduisent : 1° la statue colossale de Yêṇûr ; 2° la porte sculptée d'un temple ; 3° le pilier jaina.

II. A Jain Temple and Śâsanam.

Description du grand temple jaina de Kârkaḷa.

Texte et traduction d'une importante inscription, de l'an Śaka 1508, rappelant la fondation et la dotation de ce temple.

607

A.-M. Broadley. *On the identification of various Places in the Kingdom of Magadha, visited by the pilgrim Chi-Fah-Hian* (Indian Antiquary, vol. I, p. 18-21; 69-74; 106-110). — Bombay, 1872.

Pages	
69-74	Râjgir et les pèlerinages jainas. Les temples du mont Baibhâr.
107-108	Les temples du mont Vipula.
109	Les temples d'Udayagiri.
110	Notice sur quelques inscriptions trouvées dans ces divers temples.

608

F. Buchanan Hamilton. *Description of Temples of the Jainas in South Bihar and Bhagalpur* (Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, vol. I, p. 523-527). — London, 1827.

Les deux places de pèlerinage jaina dans le Bihâr méridional : Nakûr et Pokharan. Description des temples.

Le temple jaina de Purî.

Les deux lieux de culte jaina dans la division de Bhâgalpur : Champaran et Kabirpur.

609

A.-M. Broadley. *The buddhistic Remains of Bihâr* (Journal of the Asiatic Society of Bengal, vol. XLI, p. 209-312). — Calcutta, 1872.

P. 241-250. Notice sur les antiquités et les temples jainas de Râjagṛha (Râjgir). Quelques-uns de ces temples contiennent des inscriptions.

610

A. STEIN. *Notes on an Archæological Tour in South Bihar and Hazaribagh* (Indian Antiquary, vol. XXX, p. 54-63; 81-97). — Bombay, 1901.

Pages

56 Les sanctuaires jainas autour de l'ancienne cité de Râjagṛha (Râjgir).

59-60 Les temples et les grottes jainas de la colline de Baibhâr.

92 Les grottes de Bhîmbhâr et les statues qu'elles renferment.

93-95 Le mont Pâreśnâth. Les sculptures sur roc. La tradition jaina relative à ce sanctuaire.

611

A. STIRLING. *An Account, geographical, statistical and historical of Orissa Proper, or Cuttack* (Asiatic Researches, vol. XV, p. 163-338). — Calcutta, 1825.

P. 311-314. Description du Khaṇḍagiri. Le temple de Pârśvanâtha et les statues jainas. Fac-similé hors texte de l'inscription Hâthigumphâ.

612

RÂJENDRALÂLA MITRA. *The Antiquities of Orissa*. 2 volumes. — Calcutta, 1875-1880.

VOLUME II.

Pages

17 Considérations sur la formule d'hommage jaina : *Namo Arihamtânam, namo Siddhânam*, etc.

29 Le svastika comme symbole jaina.

33-34 Épisode de la conception de Mahâvira, d'après le *Kalpasûtra*.

35-36 Description des grottes et du temple jainas de Khaṇḍagiri. Voir planches XXV et XXVI.

613

W. Francklin. *Description of the temple of Párśwanát'ha at Samét Sikhar* (Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, vol. I, p. 527-530). — London, 1827.

Description des temples, d'une cérémonie rituelle et du site.

614

P.-B. Lord. *Letter to Sir Alexander Johnston* (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, [Old Series], vol. III, p. lxxvii-lxxxi). — London, 1836.

Courte description du temple jaina de Cambay.

615

E. Conolly. *Observations upon the past and present condition of Oujein or Ujjayani* (Journal of the Asiatic Society of Bengal, vol. VI, p. 813-856). — Calcutta, 1837.

P. 835. A l'époque de cette relation, Ujjain comptait 16 temples jainas : 13 śvetâmbaras et 3 digambaras. Trois de ces temples étaient anciens. Le plus célèbre était dédié à Pârśvanâtha. Aux environs de la ville il y avait un lieu de pèlerinage également dédié à Pârśvanâtha et fréquenté deux fois l'an.

616

Famed Rikhabnâth (Indian Antiquary, vol. I, p. 96). — Bombay, 1872.

Description du temple de Ṛṣabhanâtha, à dix milles au sud de Prasâd, sur la route d'Udaypur à Ahmadabad.

617

Ch. Wodehouse. *Śrâvaka Temple at Bauthlî* (Indian Antiquary, vol. III, p. 180). — Bombay, 1874.

Annonce de la découverte, à Bauthlî, près de Junâgaḍh, d'un temple jaina en parfait état de conservation et dont les sculptures ressemblent à celles des temples de Girnar.

618

J. Burgess. *The Dhârâsinvâ Rock Temples* (Indian Antiquary, vol. V, p. 76-80). — Bombay, 1876.

Description des sept grottes de Dhârâsinva, près de Poona. Par les statues et les sculptures qu'elles renferment, ces grottes sont jainas.

619

V.-A. Smith and F.-C. Black. *Observations on some Chandel Antiquities* (Journal of the Asiatic Society of Bengal, vol. XLVIII, p. 285-296). — Calcutta, 1879.

Découverte à Mahoba d'une grande statue de Sumatinâtha, avec inscription de Saṃvat 1215.

Les temples jainas de Khajurâho.

Parmi les ruines de Khajurâho se trouvent plusieurs statues jainas anciennes; l'une est datée de 1085 A.D.

Plusieurs planches hors texte illustrent ces notes archéologiques.

620

Bhagwânlâl Indraji. *Antiquarian Remains at Sopârâ and Padaṇa* (Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. XV, p. 273-328). — Bombay, 1883.

P. 276. Les mentions de la ville de Sopârâ dans la littérature jaina :

D'après le *Śrîpâlacarita*, Śrîpâla aurait épousé la fille d'un roi de Sopârâ.

Jinaprabhasûri (commencement du XIVe siècle) cite Sopârâ comme une des places sacrées des Jains. Aujourd'hui encore, du reste, cette ville est un lieu de pèlerinage fréquenté.

Une des 84 sectes jainas est appelé Śorpâraka.

P. 298. Notice sur une poudre parfumée que les Jains emploient dans quelques-unes de leurs cérémonies religieuses.

P. 316-317. Un peu au nord de Sopârâ se voient les ruines d'un temple probablement jaina.

Parmi les statues trouvées à cet endroit, une représente Pârśvanâtha et une autre Candraprabha.

621

G. Bühler. *Dr. Stein's discovery of a Jaina temple, described by Hiuen Tsiang* (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, vol. IV, p. 80-85). — Wien, 1890.

Relation de la découverte, par le Dr. Stein, à Mûrti (Ketâs), dans le Panjâb, des ruines du temple śvetâmbara de Siṃhapura dont parle Hiouen-Thsang.

622

L.-A. Waddell. *Discovery of the exact Site of Aśoka's classic Capital of Pāṭaliputra, ... and description of the superficial remains.* — Calcutta, 1892.

P. 18. Notice sur deux temples jainas de Pâṭaliputra. L'un contient une inscription de Saṃvat 1848, qui en rappelle la dédicace.

P. 29. Les ruines jainas de Kanchanagar, savoir :

1° Un temple encore debout et assez bien conservé;

2° Restes de sept autres temples;

3° Statues diverses, dont une de Neminâtha, et une de Candraprabha avec inscription mutilée;

4° Plusieurs pierres sculptées.

Une planche hors texte, pl. IV.

2. — Art religieux.

623

J. Burgess. *Digambara Jaina Iconography* (Indian Antiquary, vol. XXXII, p. 459-464). — Bombay, 1903.

Remarques générales.

Distribution géographique des Digambaras et des Śvetâmbaras. — Les trois classes (*jâtis*) de Digambaras laïques dans le Râjputâna : Khandarwâls, Agarwâls et Bahirwâls.

La littérature des Digambaras, d'après Bühler. Sommaire des quatre Védas.

Les deux sectes de Khandarwâls à Jaypur : les Viśpanthis et les Therâpanthis.

Les onze catégories d'adeptes du Jainisme dans la province de Mysore.

Les huit places d'enseignement digambara.

Les huit principales différences qui séparent les Digambaras des Śvetâmbaras.

Étude iconographique.

Cette très intéressante étude d'iconographie digambara, illustrée de quatre planches hors texte, comprend trois sections :

1. Yakṣas et Yakṣiṇis. Description des divinités secondaires qui accompagnent habituellement chacun des Tirthakaras.

2. Divinités brâhmaniques : Sarasvatî, Brahmayakṣa, Indra et Indrâṇî, les Navagrahas, etc.

3. Symboles divers : Oṃkâra, Hriṃkâra, Siddhacakra, Pañcatîrtha et Cauvisvaṭa.

624

JAGMANDER LÂL JAINI. *Some Notes on Digambara Jaina Iconography* (Indian Antiquary, vol. XXXIII, p. 330-332). — Bombay, 1904.

Notes complémentaires et rectificatives au mémoire de M. J. Burgess, *Digambara Jaina Iconography*.

1. La division des Khandarwâls en Viśpanthîs et Therâpanthîs est particulière aux Digambaras. Les Viśpanthîs prient assis, et les Therâpanthîs debout.

Cependant les Bhaṭṭârakas qui forment un groupe spécial parmi les Therâpanthîs prient dans la position assise.

2. La coutume de laver les statues dans les temples digambaras.

3. Les « onze degrés » représentent les stades *(pratimâs)* que peut parcourir un adepte jaina depuis l'initiation, c'est-à-dire la simple croyance dans la foi jaina, jusqu'au renoncement au monde. Énumération et définition de ces onze stades.

4. Remarques sur deux des principales différences entre les Śvetâmbaras et les Digambaras.

5-6. Notes sur les attitudes des Yakṣas et des Yakṣiṇîs.

625

J. BURGESS. *The Iconography of the Digambara Jainas* (Verhandlungen des XIII. internationalen Orientalisten-Kongresses, p. 74). — Leiden, 1904.

Notice sur la représentation des Tîrthakaras dans les temples digambaras du sud de l'Inde.

626

T.-N. MUKHARJI. *Art-manufactures of India*. — Calcutta, 1888.

P. 18. La peinture sur papier est très répandue à Jaypur. Les sujets mythologiques sont d'une vente facile. Les Tîrthakaras sont souvent représentés de la sorte.

P. 45. La sculpture sur bois est largement encouragée par les marchands jainas, en vue de la décoration des temples.

627

A. GRÜNWEDEL. *Buddhistische Kunst in Indien.* — Berlin, 1893.

A. GRÜNWEDEL. *Buddhist Art in India.* Translated by A.-C. GIBSON; revised and enlarged by J. BURGESS. — London, 1901.

Pages		Notices relatives aux Jains.
Édition allemande.	Édition anglaise	
—	—	
	1, note	Dépendance de l'art jaina eu égard à l'art bouddhique.
30	29	La sculpture sur bois fit sa réapparition dans l'art jaina au moyen âge, sous les Caulukyas. Les temples du mont Abû et d'autres dans l'ouest de l'Inde en montrent l'application.
	43, note.	Classification des dieux Vyantaras dans la religion jaina. Chaque Tîrthakara est accompagné d'un Yakṣa et d'une Yakṣiṇî.
	181, n. 2	Remarque sur la correspondance étroite qui existe entre les 24 Buddhas du passé et les Tîrthakaras.
	198, n. 1.	Les statues colossales jainas.

628

A. FOUCHER. *L'art gréco-bouddhique du Gandhâra.* Volume I. — Paris, 1905.

P. 420, note. L'adoration du *pâtra* et de l'*uṣṇiṣa* de Mahâvira est un motif usité dans l'art jaina. On en rencontre des spécimens dans les musées de Lucknow et d'Allahabad.

P. 529-533. Description et interprétation de deux bas-reliefs, l'un du musée de Lahore et l'autre du musée de Calcutta, où il s'agit d'un conflit entre le Buddha et des hérétiques nus (Jains).

629

J. Anderson. *Catalogue and Hand-book of the archæological Collections in the Indian Museum.* — Calcutta, 1883.

Part I.

P. 167-169. Notes historiques sur les établissements jainas de Mathurâ, au commencement de l'ère chrétienne, et principalement (d'après Cunningham) pendant la période indo-scythe.

Notice sur des statues jainas, accompagnées d'inscriptions, trouvées à Mathurâ.

Part II.

Un chapitre spécial (p. 196-215) est consacré aux sculptures jainas et au Jainisme en général.

Liste des 24 Tirthakaras, avec leurs symboles respectifs, leurs couleurs et le lieu de leur nirvâṇa. Notices particulières sur Pârśvanâtha et Mahâvîra.

Les Digambaras et les Śvetambaras. Âge des écritures jainas : VIe siècle A.D. Principe du Jainisme.

Les Jains se rencontrent surtout dans la région occidentale de l'Inde. Les temples du mont Abû et les statues colossales du sud de l'Inde.

Description de vingt sculptures jainas provenant surtout de Gwalior. Ces sculptures consistent en des statues de Jinas et en bas-reliefs dont les figures principales sont également des Jinas.

Notice sur des ruines de différents temples jainas à Gwalior.

630

L. de Milloué. *Petit guide illustré au Musée Guimet.* Cinquième recension. — Paris, 1905.

P. 108-112. Court exposé du Jainisme.

Description de quelques objets d'art jaina, savoir :

1° Bas-relief en pierre, représentant Vṛṣabha ;

2° Statuette en bronze d'un Tirthakara (Puṣpadanta ou Munisuvrata ?);

3° Statuette en marbre blanc;

4° Pierre noire avec l'image de Śitala, le dixième Tirthakara.

631

E. Impey. *Description of a Colossal Jain Figure, discovered on a Spur of the Satpoorah Range, in the district of Burwanie, on the Nerbudda* (Journal of the Asiatic Society of Bengal, vol. XVIII, p. 918-953). — Calcutta, 1850.

Situation et dimensions de la statue. Description détaillée. Considérations historiques. Texte et traduction de diverses inscriptions.

632

S.-F. Mackenzie. *Śrâvana Belligoḷa* (Indian Antiquary, vol. II, p. 129-133). — Bombay, 1873.

Description du site de Śravaṇa Beḷgoḷa et de la statue colossale de Gomateśvara. Légendes locales. Âge de la statue. Histoire de Śravaṇa Beḷgoḷa et du Jainisme dans la contrée.

Une planche hors texte reproduit la statue de Gomateśvara.

633

A.-C. Burnell. *On the colossal Jain statue at Kârkaḷa, in the South Kanara District* (Indian Antiquary, vol. II, p. 353-354). — Bombay, 1873.

Description succincte de la statue.

Texte et traduction de l'inscription qui rappelle la date de l'érection : Śaka 1353.

Considérations sur la raison d'être des statues colossales chez les Jains.

La statue est reproduite dans une planche hors texte.

634

G. Bühler. *Jaina Sculptures from Mathurâ* (Transactions of the Ninth international Congress of Orientalists, vol. I, p. 219-221). — London, 1893.

Étude de quatre planches reproduisant des sculptures découvertes à Mathurâ.

I. Tablette d'hommage avec scènes d'adoration des Arhats.

II. A. — Le dieu Nemesa transportant l'embryon de Mahâvîra.

B. — *a*. Adoration d'un stûpa par des Kinnaras et des Suparṇas.

b. Procession d'adorateurs humains.

III. Pèlerinage de dieux et d'hommes vers des sanctuaires jainas.

IV. Statue d'un Tîrthakara.

635

J. Burgess. *The ancient Monuments, Temples and Sculptures of India.* Part I. *The earliest Monuments.* — London, 1897.

Parmi les planches consacrées aux antiquités de Mathurâ, il en est trois qui intéressent l'art jaina.

La planche 58 représente cinq piliers sculptés et les planches 155 et 156 d'autres sculptures variées.

636

J. Gerson da Cunha. *Notes on the History and Antiquities of Chaul* (Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. XII, p. 51-162). — Bombay, 1877.

P. 61. A Chaul, dans le Konkan septentrional, on voit un fragment de sculpture provenant d'un ancien temple jaina (?). Les figures représentées seraient celles de Tîrthakaras.

637

G. Bühler. *Miscellaneous notes* (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, vol. IV, p. 260-261). — Wien, 1890.

Notice sur les fragments de sculptures découverts par le Dr. Stein à Mûrti, dans le Panjâb, sur l'emplacement de l'ancien temple jaina.

638

F. Kielhorn. *On a Jain Statue in the Horniman Museum* (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland for 1898, p. 101-102). — London, 1898.

Description d'une statue de Neminâtha dont le piédestal porte une inscription en caractères devanâgaris et datée Saṃvat 1208. La statue est reproduite en une planche hors texte.

639

E. Burnouf. *Introduction à l'histoire du Buddhisme indien*. Deuxième édition. — Paris, 1876.

P. 263. Signification du mot *arhat* chez les Jains.

P. 279. Note sur les statues jainas, qui sont ordinairement nues.

640

E.-W. Hopkins. *Notes from India* (Journal of the American Oriental Society, vol. XIX, p. 29-41). — New Haven, Connecticut, 1898.

P. 38. Note sur la disposition de la chevelure sur quelques statues jainas d'Ellûra.

P. 39. Description d'une statue jaina voilée à Badâmi. (Voir vol. XX, p. 224, une légère correction à cette notice.)

VUE D'UN STÛPA

(d'après V.-A. SMITH, *Jain Stûpa of Mathurâ*, pl. XII)

X

CHRONOLOGIE, HISTOIRE

1. — Documents indigènes.

641

Sarvadarśana Saṅgraha, by MÁDHAVÁCHÁRYA. Edited by ÍŚWARACHANDRA VIDYÁSÁGARA (Bibliotheca indica). — Calcutta, 1858.

On sait que la troisième section de ce célèbre compendium est consacrée à l'exposé de la philosophie jaina.

642

The *Sarva-Darśana-Saṃgraha*, by MÁDHAVA ÁCHÁRYA. Translated by E.-B. COWELL and A.-E. GOUGH. — London, 1882.

Ch. III (p. 36-63). The Árhata System.

643

Kirtikaumudî by SOMEŚVARADEVA. Edited by A.-V. KÁTHAVAṬE (Bombay Sanskrit Series, nº XXV). — Bombay, 1883.

INTRODUCTION.

Notice sur Someśvara. Il était le prêtre de Bhimadeva II, roi d'Aṇahilvâḍ Pâṭaṇ, et de Lavaṇaprasâda, prince de Dholkâ.

Rapports de Someśvara avec le Jain Harihara, d'après le *Prabandhakośa* de Râjaśekhara (Saṃvat 1405).

Analyse de la *Kîrtikaumudî*. C'est une histoire des rois d'Aṇahilvâḍ, et en particulier de Vastupâla, le célèbre ministre jaina des princes Lavaṇaprasâda et Viradhavala. Mais le récit de Someśvara s'arrête au moment de l'apogée de Vastupâla.

Dernières années de Vastupâla.

Biographie de Vastupâla d'après les sources jainas, principalement le *Vastupâlacarita* de Harṣagaṇi et le *Prabandhakośa*.

Texte de la *Kîrtikaumudî*.

Notes.

Index des noms de personnes et de localités.

Appendices A et B. Texte de deux inscriptions dans le temple de Tejaḥpâla au mont Abû. La première de ces deux inscriptions est traduite.

Appendice C. Aphorismes de la doctrine du Syâdvâda. Texte et traduction.

644

Someçvaradeva. *Kîrtikaumudî*. Übersetzt von A. Haack. — Breslau, 1892.

Traduction allemande, précédée d'une introduction.

645

The *Raghuvanśa* of Kâlidâsa. Edited by G.-R. Nandargikar. Third edition. — Bombay, 1897.

La préface de cette édition contient des notices sur quelques commentateurs jainas du *Raghuvaṃśa*, savoir :

Pages

15-20 Câritravardhana, de grande renommée parmi ses coreligionnaires; son commentaire porte le nom de *Śiśuhitaiṣiṇi*.

22-23 Un anonyme, disciple de Vijayânandasûri, et qui vivait après Câritravardhana, vers 1385 A.D.

Pages

23-24 Vijayagaṇi, disciple de Râmavijaya, de la secte Tapâ; la glose qu'il composa s'appelle *Subodhikâ*.

24-25 Sumativijaya, auteur de la *Sugamânvayâ*; c'est un commentateur moderne.

25-26 Dharmameru, un autre commentateur moderne, écrivit une *Raghuṭîkâ*.

646

R. Chalmers. *The Jains* (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland for 1895, p. 665-666). — London, 1895.

Traduction du début du Sûtra 104 du *Majjhimanikâya*. Il s'agit de la situation des Nirgranthas immédiatement après la mort de Mahâvira.

647

The *Gaüḍavaho*, a historical Poem in Prâkṛit, by Vâkpati. Edited by Shaṅkar Pâṇḍurang Paṇḍit (Bombay Sanskrit Series, n° XXXIV). — Bombay, 1887.

La notice critique du début contient des renseignements sur un commentaire du *Gaüḍavaho* par Haripâla, fils d'Upendra. Il n'est pas absolument certain que cet Haripâla ait été un Jain. Pourtant son style est jaina.

Introduction.

P. xlix. Remarques sur l'importance de la littérature jaina.

P. cxxxv-clxi. — Note II. Renseignements jainas sur Vâkpati et son patron, le prince Yaśovarman de Kanauj, d'après les ouvrages suivants :

Bappabhaṭṭisûricarita ;

Prabandhakośa de Râjaśekharasûri ;

Prabhâvakacarita, composé par Prabhâcandrasûri et revu par Pradyumnasûri ;

Tîrthakalpa de Jinaprabhasûri ;

Gâthâsahasrî de Samayasundara ;

Vicârasâraprakaraṇa de Pradyumnasûri

Paṭṭâvali rédigée en Saṃvat 1739 par Ravivardhanagaṇi. Critique de ces documents.

648

Histoire de la Vie de Hiouen-Thsang et de ses voyages dans l'Inde, par Hoeï-Li et Yen-Thsong, traduite du chinois par Stanislas Julien. — Paris, 1853.

P. 224. Coutumes des Nirgranthas.

« Ils laissent leur corps nu, et se font une vertu d'arracher leurs cheveux. Leur peau est toute fendue et leurs pieds sont calleux et gercés; on dirait de ces arbres pourris qui sont près des rivières. »

P. 228-229. Les prédictions du Nirgrantha Vajra au sujet du retour de Hiouen-Thsang en Chine.

649

Mémoires sur les contrées occidentales, par Hiouen-Thsang, traduits du chinois par Stanislas Julien. 2 volumes. — Paris, 1857-1858.

Dans quelques passages, Hiouen-Thsang parle des moines hérétiques qui « vont nus », c'est-à-dire des Jains. Ces passages sont les suivants :

Volume I.

Pages

41 Dans le royaume de Kapiśa, on trouve des hérétiques qui « vont nus ».

69 Parmi les hérétiques de l'Inde, il en est qui « n'ont point de vêtements et restent entièrement nus ».

163-164 A 40 ou 50 *li* au sud-est de Siṃhapura (Panjâb), « on voit l'endroit où le fondateur de la secte hérétique qui porte des vêtements blancs..... commença à expliquer la loi. Aujourd'hui, on y voit une inscription. A côté de cet endroit, on a construit un temple..... »

Hiouen-Thsang décrit ensuite quelques-unes des coutumes des Jains.

354 Dans le royaume de Vâráṇasi, quelques hérétiques « con-

Pages

servent une touffe de cheveux sur le sommet de la tête, vont nus et n'ont aucune sorte de vêtements ».

384 Les hérétiques qui vont nus « ont une foule énorme de partisans à Vaiśâlî ».

Volume II.

27 Beaucoup d'hérétiques nus habitent le mont Vipula et « s'y livrent aux plus dures austérités ».

42 Aux environs de Râjagṛha résidait un hérétique nu qui excellait dans l'art de la divination.

Enfin Hiouen Thsang signale de nombreux hérétiques nus dans les royaumes suivants :

75 Puṇḍravardhana;

82 Samataṭa;

93 Kaliṅga;

116 Culya;

119 Drâviḍa;

121 Malakûṭa.

649 *bis*

Si-yu-ki. — Buddhist Records of the Western World. Translated from the Chinese of Hiuen Tsiang by S. Beal. 2 volumes. — Boston, 1885.

Voici, en ce qui concerne les passages relatifs aux Jains, la concordance entre la traduction de St. Julien et celle de S. Beal.

	St. Julien.		S. Beal.
	Vol. I.		Vol. I.
Pages	41	=	55
	69	=	76
	163-164	=	144-145
			Vol. II.
	354	=	45
	384	=	66
	Vol. II.		
	27	=	158
	42	=	168
	75	=	195

St. Julien. Vol. II.		S. Beal. Vol. II.
Pages 82	=	199
93	=	208
116	=	227
119	=	229
121	=	231

En outre, dans le vol. I de sa traduction, S. Beal a consacré une note aux Śvetâmbaras, p. 144, et une autre aux Digambaras, p. 145.

---

2. — Histoire et tradition jaina.

650

H.-H. Wilson. *Dictionary sanscrit and english.* — Calcutta, 1819.

Préface.

P. xxxiv-xxxvi. Courte notice sur l'histoire du Jainisme.

Les Jains formeraient une secte issue du Bouddhisme et dont l'origine remonterait seulement aux premiers siècles de l'ère chrétienne.

Les xiie, xiiie et xive siècles constituent la belle époque du Jainisme.

La littérature jaina.

L'histoire du Jainisme, du xvie au xviiie siècle.

651

Max Müller. *A history of ancient sanskrit Literature.* Second edition. — London, 1860.

P. 261. Le canon jaina écrit vers le commencement du ve siècle a.d.

La légende de Mahâvîra.

652

H. Jacobi. *On Mahâvîra and his Predecessors* (Indian Antiquary, vol. IX, p. 158-163). — Bombay, 1880.

L'identification entre Nigaṇṭha Nâtaputta et Mahâvîra est légitime.

Les formes des mots Nigaṇṭha et Nâtaputta dans la langue des Jains et celle des Bouddhistes. De cette investigation linguistique il résulte que Nigaṇṭha Nâtaputta doit avoir joué un rôle dans la tradition bouddhique la plus ancienne.

Les doctrines de Nâtaputta et des Nigaṇṭhas en général selon les Bouddhistes. Ces doctrines sont analogues à celles du Jainisme.

Les opinions des autres Tîrthakas.

Au temps de Mahâvîra, les idées jainas étaient courantes dans l'Inde. Les Nigaṇṭhas existaient longtemps avant lui. Mahâvîra apparait ainsi comme le réformateur d'une secte déjà existante.

Le fondateur de cette secte fut vraisemblablement Pârśva. Parmi les Tîrthakaras, lui seul, en effet, parait avoir été un personnage historique ; les autres sont du domaine de la fable et de la fiction.

653

H. Oldenberg. *Noch einmal der vedische Kalender und das Alter des Veda* (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, vol. XLIX, p. 470-480). — Leipzig, 1895.

P. 480. Notice sur Pârśvanâtha.

Les Jains regardent Pârśvanâtha comme un prédécesseur de Mahâvîra et placent son nirvâṇa 250 ans avant la mort de ce dernier.

Pârśvanâtha peut être considéré comme un personnage historique. Ce fut sans doute un homme dont les tendances morales et religieuses charmèrent Mahâvîra. Il n'y aurait nulle difficulté

à admettre qu'un tel homme eût vécu pendant la période des *Brâhmaṇas* ou à la fin de cette époque.

654

H. Jacobi. *Ueber die Entstehung der Çvetâmbara und Digambara Sekten* (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, vol. XXXVIII, p. 1-42). — Leipzig, 1884.

I. Les sources digambaras sur l'origine des Śvetâmbaras :

1. La *Râjâvaḷikathe*, étudiée par M. Lewis Rice ;
2. Le *Bhadrabâhucarita* de Ratnanandin.

II. Les sources śvetâmbaras sur l'origine des Digambaras :

1. Le *Kupakṣakauśikâditya* de Dharmasâgara ;
2. Un récit rapporté par Devendragaṇi dans son commentaire sur l'*Uttarâdhyayanasûtra*.

III. Texte et traduction du récit de Devendra.

L'ordre des Digambaras (secte Boṭika) aurait été fondé par Śivabhûti, 609 ans après la mort de Mahâvîra.

Considérations historiques et critiques sur ce récit qui paraît inventé dans tous ses détails.

IV. Le *Bhadrabâhucarita*.

Cet ouvrage date de la fin du xve siècle ou du commencement du xvie.

L'auteur est Ratnanandin, disciple d'Anantakîrti.

La langue de l'ouvrage.

Analyse détaillée des quatre paricchedas.

D'après cet ouvrage, les Śvetâmbaras tireraient leur origine de la secte Ardhaphâlaka.

Remarques critiques.

V. Conclusions :

1. Une partie des moines jainas se dirigea vers le sud de l'Inde, sous la conduite de Bhadrabâhu, vers 350 av. J.-C. Ces moines étaient soumis à des règles ascétiques plus sévères que leurs collègues demeurés au pays d'origine.

2. La différence de morale et de doctrine entre l'église du Sud et celle du Nord, déjà manifeste aux temps anciens, aboutit vers le commencement de l'ère chrétienne à l'antagonisme qu'on constate aujourd'hui entre les Digambaras et les Śvetâmbaras.

3. Les deux sectes ne représentent ni l'une ni l'autre le Jainisme primitif; elles l'ont modifié chacune de leur côté.

VI. Texte du *Bhadrabâhucarita*.

655

H. Jacobi. *Zusätzliches zu meiner Abhandlung : Ueber die Entstehung der Çvetâmbara und Digambara Sekten* (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, vol. XL, p. 92-98). — Leipzig, 1886.

Origine de de la secte Boṭika d'après le commentaire de Haribhadra sur l'*Âvaśyakasutra* (IXe siècle).

Comparaison de ce récit avec celui de Devendragaṇi.

Âge respectif des deux relations.

Origine de la secte Boṭika d'après la niryukti de l'*Âvaśyakasutra*.

Cette secte n'a rien à faire avec les Digambaras.

Preuve tirée du *Pariśiṣṭaparvan* de Hemacandra.

656

E. Leumann. *Die alten Berichte von den Schismen der Jaina* (Indische Studien, vol. XVII, p. 91-135). — Leipzig, 1885.

Indication des textes relatifs aux sept (resp. huit) schismes de l'église jaina, savoir :

Sthânâṅgasutra, III, 7 (cf. XVI, 275) ;

Bhagavatî, V, 9, 33 ;

Âvaśyaka, VIII, 56-100.

Étude spéciale de ce dernier texte.

Notice particulière sur chacun des sept schismes d'après le commentaire de Haribhadra sur l'*Âvaśyaka*, et celui de Śântisûri sur l'*Uttarâdhyayana*, avec références à la *Bhagavatî*.

Remarque sur le huitième schisme.

Considérations complémentaires sur le passage de l'*Âvaśyaka* indiqué plus haut.

Appendice concernant les cinq schismes des Digambaras.

657

BHÂU DÂJÎ. *Merutunga's Therâvalî; or Genealogical and Succession Tables, by Merutunga, a Jain Pundit* (Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. IX, p. 147-157). — Bombay, 1872.

Notice succincte sur Merutuṅga et ses œuvres.

Analyse de la *Therâvalî*, qui consigne les événements historiques survenus depuis la mort de Mahâvîra jusqu'à l'an Saṃvat 1371. L'histoire jaina occupe naturellement la première place dans cette paṭṭâvalî.

Remarques et tableau chronologique comparatif d'après le *Prabandhacintâmani* de Merutuṅga, le *Kumârapâlaprabandha* de Jinamaṇḍanopâdhyâya et une paṭṭâvalî anonyme.

658

J. KLATT. *Extracts from the historical Records of the Jainas* (Indian Antiquary, vol. XI, p. 245-256). — Bombay, 1882.

Travail très important et d'un gros intérêt pour l'histoire des écoles jainas.

Il s'agit des paṭṭâvalîs des sectes Kharatara et Tapâ, établies d'après des ouvrages inédits, en particulier le *Gurvâvalisûtra* de Dharmasâgara.

Les éléments essentiels de ces listes chronologiques sont donnés dans les tableaux qui suivent.

I. Paṭṭâvalî du Kharatara gaccha.

Noms	Époque	Ouvrages	Notes diverses
1. Mahâvîra.	.....	.....	Mahâvîra eut onze disciples, dont le premier fut Gautama, encore appelé Indrabhûti, et le cinquième Sudharman. Le premier schisme eut lieu 14 ans après la mort de Mahâvîra, avec Jamâli, et le deuxième, 2 ans plus tard, avec Tiṣyagupta (Prâdeśika).
2. Sudharman.	Mourut 20 ans après Mahâvîra.		
3. Jambû.	64 ans après M.		
4. Prabhava	75 id.		
5. Śayyambhava.	98 id.	*Daśavaikâlikasûtra.*	
6. Yasobhadra.	148 ans après M.		
7. Sambhûtivijaya.	156 id.		
8. Bhadrabâhu.	170 id.	*Upasargaharastotra; Kalpasûtra;* niryuktis sur 10 traités canoniques.	
9. Sthûlabhadra	219 ans après M.	.....	Fut le dernier qui connut les 14 *Pûrvas.* Les 3e, 4e et 5e schismes eurent lieu respectivement 214, 220 et 228 ans après la mort de Mahâvîra.
10. Mahâgiri	249 ans après M.		
11. Suhastin.	265 id.		
12. Susthita.	313 id.	.....	La secte Koṭika prit naissance avec lui.
13. Indradinna.			

Noms	Époque	Ouvrages	Notes diverses
14. Dinna.			
15. Siṃhagiri.			
16. Vajra.	584 ans après M.	.....	Fondateur de la Vajra śâkhâ. En 544 après la mort de Mahâvîra, Rohagupta provoqua le 6e schisme. Le 7e schisme eut lieu en 584 après la mort de Mahâvîra. En 609, origine des Digambaras.
17. Vajrasena.			
18. Candra.			
19. Samantabhadra			
20. Deva (Vṛddhadeva).			
21. Pradyotana.			
22. Mânadeva.	.....	*Śântistava.*	
23. Mânatuṅga.	.....	*Bhaktâmarastotra; Bhayaharastotra.*	
24. Vîra.	.....	.....	En 980 après Mahâvîra, rédaction du Siddhânta, avec Devarddhigaṇi.
25. Jayadeva.			
26. Devânanda.			
27. Vikrama.			
28. Narasiṃha.			
29. Samudra.			
30. Mânadeva.			
31. Vibudhaprabha.			
32. Jayânanda.			
33. Raviprabha.			
34. Yaśobhadra.			
35. Vimalacandra.			
36. Deva.	.....	.....	Fondateur de la secte Suvihitapakṣa.
37. Nemicandra.			

Noms	Époque	Ouvrages	Notes diverses
38. Uddyotana.	.....	.....	Ce furent ses disciples qui créèrent les 84 gacchas encore existants.
39. Vardhamâna.	.....	.....	Le premier Sûri particulier à la secte Kharatara.
40. Jineśvara.			
41. Jinacandra.	.....	*Saṃcegaraṅgaśālāprakaraṇa.*	
42. Abhayadeva.	.....	.....	Le célèbre commentateur des *Aṅgas.*
43. Jinavallabha.	Mourut en Saṃvat 1167.	*Piṇḍaviśuddhidripra-karaṇa; Gaṇadhara-sárdhaśa-taka; Ṣaḍaśīti,* etc.	Fondation de la Madhukharatara śâkhâ.
44. Jinadatta.	Saṃvat 1132-1211.	*Saṃdehadolácalī,* etc.	En Saṃvat 1204, la Rudrapallīyakharatara śâkhâ fut fondée par Jinaśekharácârya.
45. Jinacandra	Saṃvat 1197-1223.		
46. Jinapati.	Saṃvat 1210-1277.		
47. Jineśvara.	Saṃvat 1245-1331.	.....	En Saṃvat 1331, fondation de la Laghukharatara śâkhâ par Jinasiṃhasûri.
48. Jinaprabodha	Saṃvat 1285-1341.	*Durgaprabodhaṭīkhyá.*	
49. Jinacandra	Saṃvat 1326-1376.		
50. Jinakusala.	Saṃvat 1337-1389.		
51. Jinapadma.	Mort en Saṃvat 1400.		
52. Jinalabdhi.	Mort en Saṃvat 1406.		
53. Jinacandra.	Mort en Saṃvat 1415.		

Noms	Époque	Ouvrages	Notes diverses
54. Jinodaya.	Saṃvat 1375-1432.	.....	En Saṃvat 1422, Dharmavallabhagaṇi fonde la Vegaḍakharatara śâkhâ.
55. Jinarâja.	Mort en Saṃvat 1461.		
56. Jinabhadra.	Mort en Saṃvat 1514.	.....	Jinavardhanasûri fonde la Pippalakakharatara śâkhâ en Saṃvat 1474.
57. Jinacandra.	Saṃvat 1487-1530.		
58. Jinasamudra.	Saṃvat 1506-1555.		
59. Jinahaṃsa.	Saṃvat 1524-1582.	.....	En Saṃvat 1564, fondation de l'Âcâryiya-kharatara śâkhâ par Śântisâgara.
60. Jinamâṇikya.	Saṃvat 1549-1612.		
61. Jinacandra.	Saṃvat 1595-1670.	.....	On dit qu'il convertit l'empereur Akbar à la religion jaina. En Saṃvat 1621, Bhâvaharṣopâdhyâya fonde la Bhâvaharṣiyakharatara śâkhâ.
62. Jinasiṃha.	Saṃvat 1615-1674.		
63. Jinarâja.	Saṃvat 1647-1699.	*Jainarâji*, commentaire sur le *Naiṣadhiya*.	Jinasâgarasûri fonde en Saṃvat 1686 la Laghvâcâryiyakharatara śâkhâ; — et Raṅgavijayagaṇi la Raṅgavijayakharatara śâkhâ en Saṃvat 1700. De cette dernière secte se détacha la Śrîsâriyakharatara śâkhâ.
64. Jinaratna.	Mort en Saṃvat 1711.		
65. Jinacandra.	Mort en Saṃvat 1763.		
66. Jinasaukhya.	Saṃvat 1739-1780.		
67. Jinabhakti.	Saṃvat 1770-1804.		
68. Jinalâbha.	Saṃvat 1784-1834.		
69. Jinacandra.	Saṃvat 1809-1856.		
70. Jinaharṣa.	Nommé Sûri en Saṃvat 1856.		

II. Paṭṭâvalî du Tapâ gaccha

A part quelques légères différences, la liste de la secte Tapâ est semblable à la précédente jusqu'à Uddyotana inclusivement. Puis la série des maîtres jainas continue de la sorte :

Noms	Époque	Ouvrages	Notes diverses
36. Sarvadeva.	.....	.....	Saṃvat 1029. Dhanapâla compose son dictionnaire. Saṃvat 1096, mort de Śântisûri.
37. Deva (Rûpaśrî).			
38. Sarvadeva.			
39. Yaśobhadra et Nemicandra.	.....	.....	Saṃvat 1135, mort d'Abhayadeva, le célèbre commentateur.
40. Municandra.	.....	.....	Municandra eut pour disciple Devasûri (Saṃvat 1143-1226), auteur du *Syâdvâdaratnâkara*. A la même époque vécut Hemacandra (Saṃvat 1145-1229).
41. Ajitadeva.			
42. Vijayasiṃha.			
43. Somaprabha et Maṇiratna.			
44. Jagaccandra.	.....	.....	Fondateur du Tapâ gaccha.
45. Devendra.	Mort en Saṃvat 1327.	Auteur de plusieurs commentaires.	
46. Dharmaghoṣa.	Mort en Saṃvat 1357.	Auteur de divers stavas et stotras.	
47. Somaprabha.	Saṃvat 1310-1373.		
48. Somatilaka.	Saṃvat 1355-1424.		
49. Devasundara.	Né en Saṃvat 1405.		
50. Somasundara.	Saṃvat 1430-1499.		

Noms	Époque	Ouvrages	Notes diverses
51. Munisundara.	Saṃvat 1436-1503.	*Upadeśaratnâkara*, etc.	
52. Ratnaśekhara.	Saṃvat 1457-1517.	*Ârâpradîpa* et plusieurs commentaires.	En Saṃvat 1508, origine de la secte Luṅkâ ou Lumpâka.
53. Lakṣmîsâgara.	Né en Saṃvat 1464.		
54. Sumatisâdhu.			
55. Hemavimala.			
56. Ânandavimala.	Saṃvat 1547-1596.		
57. Vijayadâna.	Saṃvat 1553-1622.		
58. Hîravijaya.	Saṃvat 1583-1652.		
59. Vijayasena.	Saṃvat 1604-1671.		
60. Vijayadeva.	Saṃvat 1634-1713.		
61. Vijayaprabha.	Né en Saṃvat 1677.		

659

J. Klatt. *Eine apokryphe Paṭṭâvalî der Jainas* (Festgruss an Otto von Böhtlingk, p. 54-59). — Stuttgart, 1888.

Étude analytique et critique du *Yugapradhânasvarûpa*, un petit ouvrage en 88 strophes prâkrites, sur lequel Kalyâṇa écrivit un commentaire sanskrit en Saṃvat 1685.

Le *Yugapradhânasvarûpa* contient des données chronologiques sur 141 patriarches jainas. Mais 49 (resp. 48) seulement parmi ceux-ci appartiennent à l'histoire. Les autres ne sont indiqués qu'à titre prophétique.

Voici la liste des premiers :

Noms	Date du nirvâṇa
1. Sudharman.	20 ans après le nirvâṇa de Mahâvîra.
2. Jambû.	64 —
3. Prabhava.	75 —
4. Śayyambhava.	98 —
5. Yaśobhadra.	148 —
6. Sambhûtivijaya.	156 —
7. Bhadrabâhu.	170 —

Noms	Date du nirvâṇa
8. Sthûlabhadra.	215 ans après le nirvâṇa de Mahâvîra.
9. Mahâgiri.	245 —
10. Suhastin.	291 —
11. Guṇasundara.	335 —
12. Śyâmârya (= Kâlakâcârya).	376 —
13. Skandila.	414 —
14. Revatîmitra.	450 —
15. Aryadharma.	24 Saṃvat.
(A cette epoque vivait Kâlakâcârya, le vainqueur de Gardabhilla.)	
16. Bhadragupta.	63 Saṃvat.
17. Śrîgupta.	78 —
18. Vajra, le dernier daśapûrvin.	114 —
19. Âryarakṣita.	127 —
20. Durbalikâpuṣyamitra.	147 —
21. Vajrasena.	150 —
22. Nâgahastin.	219 —
23. Revatîmitra.	278 —
24. Siṃha.	356 —
25. Nâgârjuna.	434 —
26. Bhûtadinna.	513 —
27. Kâlakâcârya.	524 —
28. Satyamitra.	531 —
29. Hârillasûri.	585 —
30. Jinabhadragaṇi.	645 —
31. Umâsvâti.	720 —
32. Puṣyamitra.	780 —
33. Sambhûtisûri.	829 —
34. Mâḍharasambhûti.	889 —
35. Śrîdharmasvâmin.	929 —
36. Jyeṣṭhâṅgasûri.	1000 —
37. Phalgumitra.	1049 —
38. Dharmaghoṣa.	1127 —
39. Vinayamitra.	1213 —
40. Śîlamitra.	1292 —
41. Revatîmitra.	1370 —
42. Sumaṇimitra.	1448 —
43. Arihamitra.	1493 —
44. Pâḍivayasûri.	1502 —
45. Viṣṇumitra.	1547 —
46. Harimitra.	1597 —
47. Saṇḍilasvâmin.	1627 —
48. Jinapatisvâmin.	1667 —
49. Jinacandrasûri.	

660

R. Hoernle. *The Pattavali or List of Pontiffs of the Upakesa-Gachchha* (Indian Antiquary, vol. XIX, p. 233-242). — Bombay, 1890.

Cette paṭṭâvalî est empruntée à l'*Ajñânatimirabhâskara*, un ouvrage hindi sur le Jainisme, par Âtmârâmaji Ânandavijayaji, pontife de la Vijaya śâkhâ, fondée du Tapâ gaccha par Vijayasiṃhasûri.

Les adhérents laïques de l'Upakésa gaccha s'appellent Oswâls. Ils constituent une des principales castes commerçantes du Râjputâna. Ils tirent, dit-on, leur nom de la ville d'Osanagari, en Mârwâr, où se trouve un ancien temple de Mahâvira.

La liste des pontifes établie par la paṭṭâvalî remonte jusqu'à Pârśvanâtha et comprend les noms suivants :

1. Śubhadatta, disciple de Pârśvanâtha.
2. Haridatta.
3. Âryasamudra.
4. Le gaṇadhara Keśin.
5. Svayamprabhasûri. Resumé de la légende à son sujet.
6. Ratnaprabhasûri, qui mourut 84 ans après Mahâvira.
7. Yakṣadeva.

8-32. Succession, cinq fois répétée, de :

Kakkasûri,
Devaguptasûri,
Siddhasûri,
Ratnaprabhasûri,
et Yakṣadevasûri,

parmi lesquels, le dix-septième maitre, un Yakṣadevasûri, mourut 585 ans après Mahâvira.

33-74. Succession, quatorze fois répétée, de :

Kakkasûri,
Devaguptasûri,
et Siddhasûri.

Dans cette liste, les maitres suivants sont spécialement mentionnés :

40. Devagupta, Saṃvat 995.
42. Kakkasûri, auteur du *Pañcapramâṇa*.
43. Devagupta, Saṃvat 1072, composa le *Naṛapadaprakaraṇa*.
49. Devagupta, Saṃvat 1108.
51. Kakkasûri, id. 1154.
54. id. id. 1252.
65. Siddhasûri, id. 1330.
66. Kakkasûri, id. 1371, auteur du *Macchaprabandha*.
67. Devagupta, id. 1409.
68. Siddhasûri, id. 1475.
69. Kakkasûri, id. 1498.
70. Devagupta, id. 1528.
71. Siddhasûri, id. 1565.
72. Kakkasûri, id. 1595.
73. Devagupta, id. 1631.
74 Siddhasûri, id. 1655.

661

R. Hoernle. *Two Pattavalis of the Sarasvati Gachchha of the Digambara Jains* (Indian Antiquary, vol. XX, p. 341-361). — Bombay, 1891.

Introduction.

Étude des manuscrits renfermant ces paṭṭâvalis.

Le manuscrit A commence par une introduction en vers rappelant les anciens pontifes depuis Mahâvira jusqu'à Bhadrabâhu II. Il donne ensuite la liste des pontifes de la secte Sarasvati jusqu'au 108e, Bhuvanakirti (Saṃvat 1840).

La paṭṭâvali du manuscrit B s'arrête au 102e pontife, Mahendrakirti (Saṃvat 1938).

Les deux manuscrits ont une liste commune jusqu'au 87e pontife (Saṃvat 1572-1581). Ensuite A donne la série des maitres appar-

tenant à la ligne de Nâgar, et B celle des maîtres de la section de Chitor.

Le Sarasvatî gaccha est encore connu sous le nom de Kuṇḍa-kuṇḍa anvaya. Pourtant le fondateur en fut, non pas Kuṇḍakuṇḍa, mais Mâghanandin. C'est pourquoi la secte s'appelle aussi Nandi gaccha ou Nandi âmnâya. Enfin, elle est également désignée par les termes de Balâtkâra gaṇa et de Pârijâta gaccha. Elle est une branche du Mûlasaṅgha, c'est-à-dire de la communauté fondée par Mahâvîra lui-même (Digambaras).

Indications sur d'autres paṭṭâvalis digambaras.

Texte et traduction de l'introduction à la paṭṭâvalî A.

Liste des maîtres de la secte Sarasvatî.

Cette liste comprend :

1° La série commune aux deux paṭṭâvalîs ;

2° La section de Nâgar ;

3° La section de Chitor.

Dans chacune de ces trois parties, le nom des différents maîtres est accompagné de données chronologiques détaillées et précises et de remarques variées.

Index des noms des pontifes.

NOTES.

1. Chronologie. — Étude critique des données chronologiques contenues daus l'introduction à la paṭṭâvalî A.

2. Histoire de Vikrama. — D'après cette même introduction, Vikrama serait né en 470 de l'ère de Mahâvîra et serait monté sur le trône à l'âge de 24 ans.

3. Sur le titre de Bhaṭṭâraka. — Ce titre aurait été conféré au pontife Padmanandin en Saṃvat 1375.

662

R. HOERNLE. *Three further Pattavalis of the Digambaras* (Indian Antiquary, vol. XXI, p. 57-84). — Bombay, 1892.

Introduction.

Ces trois nouvelles paṭṭâvalis, désignées par les lettres C, D, E, sont du même genre que les deux précédentes, A et B, publiées par M. Hoernle.

La comparaison entre eux de ces cinq documents prouve qu'il y eut deux traditions distinctes parmi les Digambaras, relativement à la succession de leurs pontifes.

En effet, les paṭṭâvalis diffèrent entre elles sur plusieurs points.

1. La période de 683 ans qui suivit la mort de Mahâvira est subdivisée d'une façon diverse suivant l'une ou l'autre des traditions. Les paṭṭâvalis A et C représentent l'une de ces traditions, et la paṭṭâvalî E la seconde.

2. La tradition dont témoignent A et C paraît être la seule authentique. Il en résulte qu'avant Bhadrabâhu Ier la communauté jaina devait être indivise. La scission entre les Digambaras et les Śvetâmbaras dut se produire vers Saṃvat 136 ou 139. Ensuite, avec Mâghanandin, les Digambaras se partagèrent en quatre sectes.

3. Une autre différence importante consiste dans la désignation variée des résidences des pontifes digambaras. Un tableau indique ces résidences diverses d'après les paṭṭâvalis A, B et D d'une part, E d'autre part, et enfin C.

4. La succession des pontifes est relatée de deux façons : par A, B et D d'un côté, et de l'autre par C et E.

5. Enfin, on constate une différence dans les dates en comparant les recensions A et D avec la recension C.

Paṭṭâvalî C.

Cette paṭṭâvalî commence par une introduction relatant les maîtres jainas avant la constitution de la secte Sarasvatî. La liste chronologique qu'elle renferme s'étend de Bhadrabâhu II (Saṃvat 4) à Śubhacandra (Saṃvat 1450).

Texte et traduction de l'introduction à cette paṭṭâvalî.

Tableau de la succession des pontifes du Sarasvatî gaccha d'après cette paṭṭâvalî.

PAṬṬÂVALÎ D.

Indication des principales divergences entre cette paṭṭâvalî et les autres.

Tableau de la succession des pontifes suivant cette paṭṭâvalî, mais seulement d'après les passages où elle diffère de A et de E.

PAṬṬÂVALÎ E.

Texte et traduction de l'introduction.

Liste générale des pontifes, depuis Bhadrabâhu III (Saṃvat 104) jusqu'à Prabhâcandra (Saṃvat 1571).

APPENDICE.

1. Notice sur un manuscrit du *Vikramaprabandha*. Cet ouvrage est identique au *Pañcadaṇḍachattraprabandha* publié par Weber.

2. Note sur le *Nîtisâra* et l'auteur de cet ouvrage, Indranandin, qui dut vivre entre 1524 et 1565 A.D.

663

J. KLATT. *The Samachari-Satakam of Samayasundara and Pattavalis of the Anchala-Gachchha and other Gachchhas*. Revised with additions by E. LEUMANN (Indian Antiquary, vol. XXIII, p. 169-183). — Bombay, 1894.

I. THE SÂMÂCHÂRÎ-ŚATAKAM.

Le *Sâmâcârîśataka* fut composé en Saṃvat 1672, par Samayasundaragaṇi, disciple de Sakalacandra, lui-même disciple de Jinacandrasûri (Saṃvat 1612-1670), du Bṛhatkharatara gaccha.

L'ouvrage est divisé en 5 prakâśas et 100 chapitres. Il est encore désigné sous le nom de *Praśnottaraśata*.

Un assez grand nombre de chapitres portent un titre. Un des plus importants relate la discussion survenue en Saṃvat 1617, entre Jinacandrasûri et Dharmasâgara, à Aṇahilvâd-Pâṭaṇ. Ce chapitre rappelle une série de gacchas et de maîtres jainas, et énumère 17 paṭṭâvalis.

Les autres chapitres mentionnent également des auteurs et des ouvrages, dont la liste est donnée par Klatt suivant l'ordre alphabétique.

II. Paṭṭâvalî of the Añchala gachchha.

Cette paṭṭâvalî concorde avec celles des sectes Tapâ et Kharatara jusqu'au 35e pontife, Uddyotanasûri.

Les 36e et 37e pontifes furent Sarvadevasûri et Padmadevasûri, tous deux disciples d'Uddyotana.

La liste continue ensuite jusqu'au 83e pontife, Vivekasâgarasûri (Saṃvat 1940 = A.D 1884).

III. Paṭṭâvalî of the Goyarakshа-śâkhâ.

Après Bhâvasâgara (Saṃvat 1560 1583), 61e (62e) pontife de l'Añcala gaccha, la secte Goyarakṣa commence avec Sumatisâgara (63e) pour se continuer jusqu'à Gulâbasâgara (75e).

IV. Paṭṭâvalî of the Tapâ-gachchha.

Liste des différentes paṭṭâvalis de cette secte, savoir :

1. *Gurvâvali* de Munisundarasûri, Saṃvat 1466.
2. Dernier chapitre du *Kriyâratnasamuccaya* de Guṇaratnasûri, Saṃvat 1466.
3. *Gurvâvalisûtra* de Dharmasâgara, Saṃvat 1629.
4. Le même ouvrage revisé par ordre de Hiravijayasûri, Saṃvat 1648.
5. La paṭṭâvalî contenue dans le *Hiravijaya-caritra* (sarga IV) de Devavimala.
6. *Gurvâvali* de Jayavijayagaṇi, Saṃvat 1680.
7. *Paṭṭâvalisâroddhara* de Ravivardhanagaṇi, Saṃvat 1739-1749.

V. Paṭṭâvalî of the Vijayânanda-gachchha.

A Vijayasena (mort en Saṃvat 1671), 59e pontife de la secte Tapâ, est donné comme successeur Vijayatilakasûri, sous lequel trois nouvelles sectes secondaires prirent naissance : le Poravâḍa gaccha, l'Osavâla gaccha et le Sagara mata.

Le Poravâḍa gaccha, depuis Vijayânanda (mort en Saṃvat 1717) jusqu'à Sûrendrasûri (Saṃvat 1908), compte onze maîtres.

VI. Paṭṭâvalî of the Vijaya-śâkhâ.

Après Vijayadeva, 60e sûri de la secte Tapâ, sont cités huit maîtres, jusqu'à Vijayarâjasûri (Saṃvat 1940).

VII. Paṭṭâvalî of the Vimala-gachchha.

La secte prit naissance avec Hemavimala, 55e pontife du Tapâ gaccha. Il fut suivi par Saubhâgyaharṣasûri (Saṃvat 1583), qui eut lui-même six successeurs.

VIII. Paṭṭâvalî of the Pârśvachandra-gachchha.

La paṭṭâvalî de cette secte, encore appelée Nâgapurîya-Tapâ, est analogue à celle du Tapâ gaccha jusqu'au 40e pontife, Municandra.

A Municandra succéda Devasûri (Saṃvat 1143-1226), puis 26 autres sûris.

IX. Note on an inscribed Statue of Pârśvanâtha.

Texte et traduction d'une inscription datée Saṃvat 1503 et rappelant la consécration d'une statue en bronze de Pârśvanâtha par Udayacandrasûri, disciple de Śâlibhadrasûri, du Jîrâpallî gaccha.

Cette secte Jîrâpallî ou Jîrâula fut fondée par Sarvadevasûri en Saṃvat 994 ou 1109.

664

[Âtmârâmajî Ânandavijayajî. *Genealogical Tree illustrating the Chronology of the Jain Religion, and all its divisions and subdivisions.*]

Ce tableau chronologique en couleurs a été communiqué par M. Hoernle à la Société asiatique du Bengale, en février 1889. (Voir *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, 1889, p. 131.)

665

J. KLATT. *Specimen of a literary-bibliographical Jaina-Onomasticon.* — Leipzig, 1892.

Préface de Weber sur l'étendue qu'aurait eue l'ouvrage de Klatt, une fois achevé.

Notices biographiques et bibliographiques sur les auteurs suivants :

Abhayadevasûri.
Umâsvâti.
Haribhadrasûri.
Jinadatta.
Jinaprabha.
Jinabhadra.
Jinakîrtisûri.
Jinakuśalasûri.
Jinagatisûri.
Jinaguṇaprabhasûri.
Jinaguṇasundara.
Jinacandra.
Jinatilaka.
Jinadâman.
Jinadâsa.
Jinadeva.
Jinadhara.
Jinadharma.
Jinanandin.
Jinapati.
Jinapadma.
Jinapâla.
Jinapâlopâdhyâya.
Jinaprabodha.
Jinabhakti.
Jinabhaṭa.
Jinamaṇḍana.
Jinamahendra.
Jinamâṇikya.
Jinamukti.
Jinamuni.
Jinameru.
Jinaraṅga.
Jinaratnasûri.
Jinarâja.
Jinalabdhi.
Jinalâbha.
Jinavardhanasûri.
Jinavarman.
Jinavallabha.
Jinavijaya.
Jinaśekhara.
Jinasamudra.
Jinasamuddha.
Jinasarvasûri.
Jinasâgara.
Jinasiṃha.
Jinasundara.
Jinasûri.
Jinasena.
Jinasaukhya.
Jinasaubhâgya.
Jinahaṃsa.
Jinaharṣa.
Jinahita.
Jinânanda.
Jinendra.
Jineśvara.
Jinodaya.
Jîtadhara.
Jîtavijaya.
Jîva.
Jîvakalasa.
Jîvadeva.
Jîvana.
Jîvaraṅga.
Jîvarâja.

A partir de Jinabhadra, jusqu'à la fin, on trouve en outre des notices sur les ouvrages jainas dont les titres sont compris dans la série alphabétique *Jina°-Jiva°*.

665 *bis*

J. Klatt. *Specimen eines Jaina-Onomastikons.* — Berlin, 1892 (Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften).

Première rédaction de l'ouvrage précédent.

Contient seulement les notices relatives à Abhayadevasûri, Umâsvâti, Haribhadrasûri, Jinadatta, Jinaprabha et Jinabhadra.

---

3. — Chronologie, Histoire générale.

666

J. Prinsep. *Essays on indian Antiquities, with useful tables.* Edited by E. Thomas. 2 volumes. — London, 1858.

Volume II. Useful tables.

P. 165-166. Note sur l'ère de Mahâvîra (569 av. J.-C.; 512 avant l'ère de Vikramâditya), usitée par les Jains dans quelques contrées de l'Inde.

Mention d'une ère de Pârśvanâtha, d'ailleurs douteuse.

667

A. Cunningham. *Book of indian Eras.* — Calcutta, 1883.

P. 5. L'ère de Mahâvîra a dû être en usage parmi les Jains à une époque ancienne, probablement au temps d'Aśoka.

P. 37. La mort de Mahâvîra eut lieu, selon les Digambaras, 605 ans avant Vikrama, et, selon les Śvetâmbaras, 470 ans avant le même Vikrama. Cette dernière date, soit 527 av. J.-C., est la plus généralement admise.

P. 49. Les données des livres jainas relatives à l'ère de Vikrama.

668

G. Bühler. *Pushpamitra or Pushyamitra?* (Indian Antiquary, vol. II, p. 362-363). — Bombay, 1873.

Texte et traduction de trois gâthâs, respectivement de Merutuṅga, Dharmasâgara et Jayavijayagaṇi, relatifs à la chronologie jaina, et d'après lesquels 470 ans se seraient écoulés entre la mort de Mahâvira et l'avènement de Vikrama.

669

E. Thomas. *Jainism* (Indian Antiquary, vol. VIII, p. 30-31). — Bombay, 1879.

Note sur l'antériorité du Jainisme par rapport au Bouddhisme.

Les Jains, Śvetâmbaras et Digambaras tout à la fois, placent la mort de Mahâvira en 526-527 av. J.-C. Cette date est confirmée par plusieurs listes dynastiques.

D'autre part, la date de la mort du Buddha est fort controversée. Celle qui est acceptée le plus généralement est 543 av. J.-C. Mais cette détermination enveloppe plus d'une erreur. En 1854, Cunningham proposa 477 av. J.-C. Ensuite, s'étant rallié à l'hypothèse de Colebrooke qui fait du Buddha un disciple de Mahâvira, il rectifia cette date en 478 av. J.-C.

Depuis lors l'hypothèse de Colebrooke a été confirmée par plusieurs témoignages importants, entre autres un passage de la *Bhagavatî*.

La même note est aussi insérée dans les *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, 1879, p. 14.

670

K.-B. Pâṭhak. *The Date of Mahâvîra's Nirvâṇa, as determined in Śaka 1175* (Indian Antiquary, vol. XII, p. 21-22). — Bombay, 1883.

Étude d'un passage du *Śrâvakâcâra*, également appelé *Mâghanandiśrâvakâcâra*, parce que Mâghanandin en écrivit le premier chapitre.

D'après ce passage, l'ère Śaka commença 605 ans après la mort de Mahâvîra. Celle-ci eut donc lieu en 527 av. J.-C. C'est précisément la même date qu'admettent les Śvetâmbaras du Nord.

671

K.-B. Pâṭhak. *A Passage in the Jain Harivamsa relating to the Guptas* (Indian Antiquary, vol. XV, p. 141-143). — Bombay, 1886.

Le *Harivaṃśa* fut composé en Śaka 705 par Jinasena. Citation du colophon.

Texte et traduction du passage LX, 83-88, d'après lequel les Guptas auraient commencé de régner 720 ans après la mort de Mahâvîra, soit vers 193-194 A. D.

Note de M. Fleet. Si l'on admet que l'ère Gupta ait commencé en 319-320 A. D., le calcul de Jinasena donne la date de 401-400 av. J.-C. pour le nirvâṇa de Mahâvîra.

672

J.-F. Fleet. *Two Passages from the Acharatika* (Indian Antiquary, vol. XV, p. 188). — Bombay, 1886.

Citation de deux passages de l'*Âcâraṭîkâ* (commentaire sur l'*Âcârâṅgasûtra*), d'après lesquels l'auteur, Śîlâṅka, considère comme identiques les ères Gupta et Śaka.

673

P.-C. Mukharji. *An independent hindu view of buddhist Chronology* (Indian Antiquary, vol. XXXII, p. 227-233). — Bombay, 1903.

L'auteur utilise des documents jainas pour fixer quelques dates, entre autres les suivantes :

Mort du Buddha.....	543 av. J.-C.
Date de Candragupta.	380-375 av. J.-C.
Avènement d'Aśoka..	entre 329 et 325 av. J.-C.

674

A.-M. Boyer. *L'époque de Kaniṣka* (Journal asiatique, IXe Série, Tome XV, p. 526-579). — Paris, 1900.

La quatrième partie de ce mémoire est consacrée à l'étude, au point de vue graphique, de quelques inscriptions jainas de Mathurâ.

Cet examen, s'ajoutant aux indications fournies par les documents chinois et la numismatique, permet à l'auteur de conclure que Kaniṣka commença de régner vers la fin du Ier siècle de l'ère chrétienne.

675

V.-A. Smith. *The Kushân, or Indo-Scythian, Period of Indian History, B. C. 165 to A. D. 320* (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland for 1903, p. 1-64). — London, 1903.

Ce mémoire contient la liste complète des inscriptions des rois indo-scythes.

Voici la série des inscriptions jainas :

Nos	Année	Roi	Localité
1	4		Mathurâ.
2	5		id.
3	5		id.
4	5		id.
5	5	Kaniṣka.	id.
6	7	id.	id.
7	9	id.	id.
10	15		id.
11	18		Râmnagar.
12	18		Mathurâ.
13	18		id.
15	19		id.
16	20		id.
17	20 (?)		id.
18	22		id.
19	22 (?)		id.
20	25		id.

Nos	Année	Roi	Localité
—	—	—	—
22	29	Huviṣka.	Mathurâ.
23	29 (?)	id.	id.
24	31		id.
26	32		id.
28	35		id.
29	39	Huviṣka.	id.
30	44	id.	id.
32	45	id.	id.
37	48	id.	id.
39	50		id.
40	50		Râmnagar.
41	50 (?)		Mathurâ.
44	52		id.
45	54		id.
46	57		id.
47	60	Huviṣka.	id.
49	62		id.
50	62		id.
54	74		Râmnagar.
58	79		Mathurâ.
59	80	Vâsudeva.	id.
60	81		id.
61	83	Vâsudeva.	id.
63	85 (?)		id.
64	86		id.
65	87		id.
66	87	Vâsudeva.	id.
67	90		id.
68	93		id.
69	98		id.
70	98	Vâsudeva.	id.
71	299	id. (?)	id.

D'après l'auteur, la date de ces inscriptions serait fixée selon l'ère Laukika, ou ère populaire. On aurait ainsi la concordance suivante :

Inscriptions	Laukika	Kaliyuga	A.D.
—	—	—	—
4	[32]04	3229	128-129
98	[32]98	3328	222-223

De la sorte, l'avènement de Kaniṣka aurait eu lieu vers l'an 125 A.D.

Une note complémentaire à cet article est donnée par l'auteur dans le *Journal of the Royal Asiatic Society for 1905*, p. 151-152.

676

R.-G. Bhandarkar. *A Peep into the early History of India from the foundation of the Maurya Dynasty to the fall of the Imperial Gupta Dynasty — B. C. 322-circa 500 A. D.* (Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. XX, p. 356-408). — Bombay, 1902.

P. 395-396. On ne possède que trois inscriptions jainas datant du début du ve siècle A. D. :

1. Udayagiri, 424 A. D. ;
2. Kahâun, 459 A. D. ;
3. Mathurâ, 113 de l'ère Gupta = 431 A. D.

677

A.-K. Forbes. *Râs Mâlâ*. 2 volumes. — London, 1856.

Volume I.

Pages	
6-18	Le Śatruñjaya et les temples jainas. Légendes jainas relatives au Śatruñjaya.
36-40	Relations jainas concernant Vanarâja, fondateur de la dynastie Câpotkaṭa ou Câvaḍâ d'Aṇahilvâḍ.
52-55	Citations du *Dryâśraya* de Hemacandra, au sujet de Mûlarâja Ier, de la dynastie Caulukya d'Aṇahilvâḍ.
68-72	Câmuṇḍarâja, fils et successeur de Mûlarâja Ier; citations du *Dryâśraya*, du *Prabandhacintâmaṇi* et du *Bhojacaritra*.
82-84	Bhîmadeva Ier d'après le *Dryâśraya*.
100-101	Légende du *Prabandhacintâmaṇi* relative à Mûlarâja Ier.
106	Karṇadeva Ier dans les légendes jainas.
115	Hemacandra à la cour de Jayasiṃha Siddharâja.
157-158	Girnar et les temples jainas.
171-174	Le Jaïnisme et les controverses jainas au temps de Jayasiṃha Siddharâja.

Pages

176-178 Relations de Merutuṅga sur Jayasiṃha Siddharâja.

180-204 Avènement de Kumârapâla ; sa conversion au Jainisme. Kumârapâla d'après les chroniques jainas. Hemacandra et Kumârapâla.

205-206 Les données jainas concernant Ajayapâla.

207-208 Notices de Merutuṅga sur Mûlarâja II et Bhîmadeva II.

237-238 Données chronologiques et critiques sur le *Dvyâśraya* et le *Prabandhacintâmaṇi*.

245-246 Le Jainisme sous les Caulukyas d'Aṇahilvâḍ.

249-250 Description d'Aṇahilvâḍ d'après le *Kumârapâlacaritra*.

263-264 Les ministres jainas Tejaḥpâla et Vastupâla.

264-273 Le mont Abû.

369 Le sanctuaire jaina de Taranga.

VOLUME II.

236-237 Les Banyâs. Coutumes générales des Jains.

259-261 Mœurs des Banyâs.

312 Généralités sur les prêtres jainas.

331-332 Le jeûne et le suicide par inanition chez les Jains.

678

MAX MÜLLER. — *India, what can it teach us?* — London, 1883.

Pages

79 La langue des écritures sacrées bouddhiques et jainas est empruntée aux dialectes populaires.

290 Siddhasenasûri vivait en 544 A.D.

291 Mânatuṅgasûri composa le *Bhaktâmarastotra* vers 610-650 A.D.

307 Mânatuṅga, tout en appartenant à la religion jaina, était admis à la cour de Harṣavardhana de Thâṇeśar.

330-331 Légende de Mânatuṅga, encore appelé Mâtaṅga : chargé de 44 chaînes, il se serait délivré lui-même en composant les 44 stances de son *Bhaktâmarastotra*. Il vivait au VIIe siècle à la cour de Harṣavardhana.

Pages

335-338 Données chronologiques fournies par les écrits jainas. La date exacte de la mort de Mahâvira serait 460, et non 526 av. J.-C. Devarddhigaṇi qui, selon la tradition, aurait fixé le canon jaina, vivait 980 ans après la mort de Mahâvira, c'est-à-dire en 454 ou mieux en 520 A.D.

A la même époque (980 ans après la mort de Mahâvira), le *Kalpasûtra* de Bhadrabâhu fut remanié et lu devant Dhruvasena Ier (de la dynastie de Valabhî), pour le consoler de la mort de son fils.

Siddhasenasûri aurait été le conseiller de Vikramâditya et aurait remanié l'ère Saṃvat. La date qui lui est assignée est 470 après la mort de Mahâvira.

La date attribuée à Mânatuṅga (avant 454 ou 520 A.D.) manque de fondement historique.

362 Systèmes philosophiques mentionnés dans les écrits jainas, en particulier dans le *Kalpasûtra*, l'*Anuyogadvârasûtra*, le *Ṣaḍdarśanasamuccaya*, et enfin dans le *Ṣaḍdarśanavicâra* de Merutuṅga.

Recension : E. Leumann, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, vol. XXXVII, p. 285-291.

Ce compte rendu contient des données chronologiques relatives à l'ère de Vikrama et extraites des paṭṭâvalis des sectes Kharatara et Tapâ ainsi que de la paṭṭâvalî de Merutuṅga étudiée par Bhâu Dâjî.

679

R.-G. Bhandarkar. *Principal results of my last two years studies in Sanskrit manuscripts and literature* (Berichte des VII. internationalen Orientalisten-Congresses, p. 65-68). — Wien, 1889.

Quelques-uns des résultats obtenus par R.-G. Bhandarkar intéressent l'histoire du Jainisme. Ce sont les suivants :

1. Jinadatta, l'auteur du *Vivekavilâsa*, vivait vers le milieu du XIIIe siècle. Son disciple fut Amaracandra qui écrivit la *Kâvyakalpalatâ* et dont Arisiṃha fut le contemporain.

28. Le Jainisme n'est pas une secte du Bouddhisme. Quelques-unes des doctrines jainas représentent un compromis entre les sys-

tèmes Sâṃkhya et Vedânta d'une part, et la philosophie Vaiśeṣika d'autre part.

30. Le *Padmapurâṇa* de Raviṣeṇa fut composé en 1204 de l'ère de Mahâvira, c'est-à-dire en Saṃvat 716, ou 660 A. D.

31 Jinasena qui écrivit son *Harivaṃśa* en Śaka 705, mentionne Siddhasena, Akalaṅka et d'autres auteurs dans son introduction à l'*Âdipurâṇa*.

32. Une praśasti à la fin de l'*Uttarapurâṇa* de Guṇabhadra relate que l'ouvrage fut consacré en Śaka 820, par Lokasena. Le roi Amoghavarṣa Ier était un dévot de Jinasena.

33. Les Jains n'eurent pas de littérature écrite avant 139 A. D. Leur religion, bien qu'aussi ancienne que le Bouddhisme, ne prit de l'importance que vers le IIIe siècle de l'ère chrétienne.

680

R.-G. Bhandarkar. *Early History of the Dekkan*. Second edition. — Bombay, 1895.

Pages

I La littérature jaina contient des renseignements relatifs à l'histoire du Guzerate et du Râjputâna.

III Principaux ouvrages digambaras utilisés comme sources pour l'histoire du Dekkan : *Harivaṃśapurâṇa, Uttarapurâṇa, Yaśastilaka, Praśnottararatnamâlikâ*, etc.

59 Les princes de la première dynastie Câlukya furent des protecteurs dévoués du Jainisme. Celui-ci était surtout florissant dans le Marâtha méridional.

65 Le *Harivaṃśapurâṇa* fut composé par Jinasena en Śaka 705, sous le règne de Vallabha (Govinda II, Râṣṭrakûṭa ?).

68-69 Amoghavarṣa Ier, prince de la dynastie Râṣṭrakûṭa (Śaka 760 environ), fut un fervent adepte du Jainisme. Il est question de lui dans l'*Uttarapurâṇa* de Guṇabhadra, dans le *Pârśvâbhyudaya* de Jinasena (auteur de l'*Âdipurâṇa* et précepteur de Guṇabhadra), dans un traité philosophique intitulé *Jayadhavalâ* et dans le *Sârasaṃgraha*, traité mathématique de Vîrâcârya.

Pages

Enfin les Digambaras lui attribuent la *Praśnottara-ratnamâlikâ*, dont l'auteur serait Vimalacandra pour les Śvetâmbaras, et Śaṅkarâcârya pour les Brâhmanes. Une traduction tibétaine de la *Praśnottara-ratnamâlikâ* considère également Amoghavarṣa Ier comme l'auteur de cet ouvrage.

69 Sous le règne d'Akâlavarṣa, ou Kṛṣṇa II, fils et successeur d'Amoghavarṣa Ier, plusieurs temples jainas furent construits.

69-70 En Śaka 820, consécration de l'*Uttarapurâṇa* par Lokasena, disciple de Guṇabhadra.

75 Le *Yaśastilaka*, de Somadeva, achevé en Śaka 881.

76 Sous les Râṣṭrakûṭas, le Jainisme, et particulièrement la communauté digambara, continua ses progrès.

79-80 Le *Bhârata* jaina, composé en Śaka 863 par le poète canara Pampa, fournit une généalogie des Cálukyas de la dynastie postérieure.

93 et 95 Relation d'un ouvrage jaina intitulé *Vijjalarâyacarita* concernant le règne de Bijjala (Vijjala, Vijjaṇa), de la dynastie des Kalacuris.

96 Sous la seconde dynastie des Cálukyas et celle des Kalacuris (973-1188 A. D.), le Jainisme fut battu en brèche par la secte des Liṅgâyats.

103 Différentes donations faites à un temple jaina en Śaka 1063 par un prince Yâdava.

123-124 Les Śilâhâras de Kolhâpur firent preuve d'une grande tolérance religieuse et patronnèrent les Jains à plus d'une reprise.

133-134 Tableau historique dans lequel ront rappelées quelques dates d'événements jainas.

681

C.-M. Duff. *The Chronology of India.* — Westminster, 1899.

Les données chronologiques relatives aux Jains, contenues dans cet ouvrage, sont rappelées dans les pages suivantes :

Pages	Années	Événements
		Avant l'ère chrétienne.
4-5	527	Mort de Mahâvîra. (La tradition jaina donne encore les années 545 et 467 av. J.-C. comme dates de cet événement.)
7	357	Mort de Bhadrabâhu (en 365, selon la tradition des Digambaras). D'après la tradition des Śvetâmbaras le concile de Pâṭaliputra, où furent réunis les Aṅgas, aurait eu lieu au temps de ce grand prêtre.
		Ère chrétienne.
22	83	Origine de la secte des Digambaras.
23	139	Première rédaction écrite des livres canoniques.
33	453	Date traditionnelle de la revision définitive du canon au concile de Valabhî.
44	vers 600	Époque de Mânatuṅga, auteur du *Bhaktâmara-stotra.*
47	610	Époque du poète Ravikîrti.
55	660	Raviṣeṇa écrit le *Padmapurâṇa.*
65	743	Naissance de Bappabhaṭṭisûri, auteur du *Sarascatî-stotra;* mort en 838.
68	783	Jinasena écrit le *Haricaṃśapurâṇa.*
71-72	vers 810	Époque de : Jinasena, auteur du *Haricaṃśapurâṇa,* du *Pârśvâbhyudaya* et de l'*Âdipurâṇa;* Vîrâcârya, auteur du *Sârasaṃgraha,* un traité de mathématiques jaina; Vidyânanda, auteur de l'*Aṣṭasahasrî;* Prabhâcandra, auteur du *Nyâyakumudacandrodaya.*
72-73	814	Avènement d'Amoghavarṣa Ier, qui a professé la foi jaina et à qui les Digambaras attribuent la *Praśnottararatnamâlikâ.*
75	837	Composition de la *Jayadhavalâṭîkâ,* un traité sur la philosophie digambara.
77	vers 860	Époque de Guṇabhadra, auteur de l'*Uttarapurâṇa* et de l'*Âtmânuśâsana.*
79	876	Śîlâṅka aurait composé à cette date son commentaire sur l'*Âcârâṅgasûtra.*
82	897	Consécration de l'*Uttarapurâṇa* de Guṇabhadra par son disciple Lokasena.
83	902	Naissance de Pampa ou Hampa, le poète canara.

Pages	Années	Évenements
83	905	Époque d'Amṛtacandrasûri, auteur de la *Samayasâraṭṭkâ*, de la *Pracacanasâraṭṭkâ*, du *Tattvârthasâra*, etc.
83-84	906	Siddharṣi, cousin de Mâgha, compose l'*Upamitabhavaprapañcâkathâ*.
90	941	Le poète canara Pampa compose l'*Âdipurâṇa* et le *Pampa-Bhârata*.
93	959	Somadeva écrit le *Yaśastilaka*.
95	967	Fondation de la secte Kharatara par Jineśvara, disciple de Vardhamâna.
96	972	Dhanapâla compose la *Pâiyalacchî*.
102	994	Amitagati écrit le *Subhâṣitaratnasandoha* (et en 1014 la *Dharmaparîkṣâ*).
113	1024	Époque d'activité de Jineśvara.
116	1032	Construction à Dailwâḍâ d'un temple en l'honneur de Vṛṣabha, par le marchand Vimalaśah, d'Aṇahilvâḍ.
120	1040	Mort de Sântisûri, de la secte Thârâpadra, auteur d'un commentaire sur l'*Uttarâdhyayanasûtra*.
126	1064	Abhayadevasûri, fondateur de la secte Bṛhatkharatara, écrit ses commentaires sur les Aṅgas.
128	1069	Jinacandra écrit la *Saṃvegaraṅgaśâlâ*.
129	1073	Devendragaṇi commente l'*Uttarâdhyayanasûtra*.
130	1076	Naissance de Jinadattasûri.
131	1080	Naissance d'Âryarakṣita, fondateur de la secte Añcala.
132	1082	Guṇacandra compose le *Mahâvîracarita*; Gurucandra et Candragaṇi, chacun un *Śrîvîracarita*.
137	1102	Première copie du *Kathâratnakośa* de Devabhadrasûri, par Amalacandragaṇi.
137	1103	Fondation de la secte Añcala.
138	1111	Mort de Jinavallabha.
140	1116	Râmadeva, disciple de Jinavallabha, écrit la *Ṣaḍaśîtikâcurṇi*.
143	1124	Époque de Yaśodevasûri, disciple de Candrasûri.
145	1129	Malliṣeṇa se suicide par un jeûne prolongé.
146	1130	Dhanañjaya mentionné dans une inscription de Śaka 1045; il était le contemporain du poète Pampa.
147	1133	Âmradevasûri écrit son commentaire sur l'*Âkhyânakamanikośa* de Nemicandra.
148	1141	Naissance de Jinacandra de la secte Kharatara.
151	1148	Jinasekharasûri, disciple de Jinavallabha, fonde une secte secondaire.

Pages	Années	Événements
152	1150	Époque de Hemacandra.
153	1152	Naissance de Dharmaghoṣa, disciple de Jayasiṃha, dans la secte Añcala; auteur de la *Śatapadikâ.*
154	1153	Naissance de Jinapati, disciple de Jinacandra.
156	1160	Époque de Candrasûri de la secte Harṣapurîya,
161	1175	Candrasûri écrit un commentaire sur le *Ṣaḍâvaśyaka.*
163	1179	Fondation de la secte Sârdhapaurṇamîyaka.
164	1182	Ratnaprabhasûri écrit un commentaire sur l'*Upadeśamâlâ* de Dharmadâsagaṇi.
165	1186	Siddhasenasûri écrit un commentaire sur le *Pravacanasâroddhâra.*
166	1189	Naissance de Jineśvarasûri; il eut pour disciple Abhayatilakagaṇi.
169	1193	Fondation de la secte Âgamika par Śîlagaṇa et Devabhadra.
174	1204	Époque de Tilakâcârya.
175	1206	Dharmaghoṣa compose la *Śatapadikâ.*
179	1219	Les deux célèbres Jains, les frères Vastupâla et Tejaḥpâla, ministres des princes Lavaṇaprasâda et Vîradhavala (dynastie Vâghelâ des Caulukyas d'Aṇahilvâḍ).
179	1220	Époque de Jinadatta, auteur du *Vivekavilâsa.*
180	1222	Abhayadevasûri, disciple de Vijayacandrasûri, compose le *Jayantavijayakâvya.*
181	1227	Naissance d'Ajitasiṃha, de la secte Añcala.
182	1228	Jagaccandra fonde la secte Tapâ.
182	1229	Arisiṃha écrit le *Sukṛtasaṃkîrtana* en l'honneur du ministre Vastupâla. Époque d'Amaracandra. Naissance de Jinaprabodha, auteur de la *Durgaprabodhavyâkhyâ.*
182	1230	Époque probable d'Udayaprabhasûri, auteur du *Dharmâbhyudayamahâkâvya.*
185	1235	Époque d'Âśâdhara, auteur de la *Triṣaṣṭismṛti,* du *Jinayajñakalpa,* etc.
186	1237	Mahendrasûri, de la secte Âñcalika, écrit la *Śatapadî.*
187	1240	Tilakâcârya complète le commentaire de Bhadrabâhu sur l'*Âvaśyakasûtra.* Époque de Devendrasûri, d'Arisiṃha et d'Amaracandra.
188	1241	Mort du ministre Vastupâla.
190	1245	Époque probable de Ratnasiṃhasûri, auteur de la *Pudgalaṣaṭtriṃśikâ.*

Pages	Années	Événements
191	1246	Devendrasûri opère deux conversions célèbres à Ujjain. Il mourut en 1271.
194	1251	Mort du ministre Tejaḥpâla.
202	1265	Époque de Bâlacandra, de Vijayasenasûri, de Padmasûri et de Pradyumnasûri.
203	1266	Dharmatilaka ou Lakṣmîtilaka, disciple de Jinesvara, écrit un commentaire sur l'*Ullâsikkamastotra* de Jinavallabha.
203	1269	Naissance de Jinacandra; il mourut en 1319.
205	1280	Naissance de Jinakusala.
205	1282	Le *Śântinâthacaritra* de Devasûri est traduit du prâkrit en sanskrit et abrégé.
208	1292	Époque du commentateur Jinaprabhasûri.
210	1299	Naissance de Somatilakasûri, qui mourut en 1368.
210	1300	Époque de Merutuṅga.
212	1309	Vijayasiṃhasûri écrit la *Bhavanasundarîkathâ*.
218	1334	Prabhânandasûri écrit la *Kṣetrasaṃgrahaṇîṭîkâ*.
218	1336	Ratnadeva traduit en sanscrit le *Vajjâlaya* de Jayavallabha.
220	1340	Naissance de Devasundara, de la secte Tapâ.
220	1343	Époque de Jinaprabhâ, de la secte Rudrapalliya.
222	1347	Naissance de Merutuṅga, de la secte Añcala, auteur du *Sûrimantrakalpasâroddhara*.
223	1349	Râjaśekharasûri compose le *Prabandhakośa*. Naissance de Jñânasâgara, disciple de Devasundara; il mourut en 1404.
224	1353	Naissance de Kulamaṇḍana, l'un des cinq disciples de Devasundara.
227	1366	Jayasiṃha écrit le *Kumârapâlacarita*.
227	1370	Guṇâkarasûri écrit une *Bhaktâmarastotraṭîkâ*.
227	1372	Ratnaśekharasûri compose le *Śrîpâlacaritra*.
228	1373	Devendra Muniśvara écrit un commentaire sur la *Praśnottararatnamâlâ* de Vimalacandrasûri.
228	1374	Naissance de Somasundarasûri, qui mourut en 1443.
229	1376	Naissance de Jayakîrti, disciple de Merutuṅga et maître de Jayakeśarin; il mourut en 1443.
229	1379	Jayaśekharasûri écrit l'*Upadeśacintâmaṇi*.
230	1380	Naissance de Munisundara, auteur de l'*Upadeśaratnâkara*; il mourut en 1447.
230	1385	Inscription d'Irugapa, ministre jaina de Harihara II, et auteur de la *Nânârtharatnamâlâ*.
		Saṅghatilakasûri, de la secte Rudrapalliya, écrit un commentaire sur la *Samyaktvasaptatikâ*.

Pages	Années	Événements
234	1395	Abhayadevasûri, contemporain de Guṇâkarasûri, compose le *Tijayapahuttastotra.*
238	1400	Sâdhuratna écrit la *Yatijîtakalpavṛtti.*
238	1401	Naissance de Ratnaśekharasûri, auteur de la *Śrâddhapratikramaṇavṛtti;* il mourut en 1461.
239	1405	Jinavardhanasûri devient grand prêtre de la secte Kharatara.
241	1408	Naissance de Lakṣmîsâgarasûri.
247	1424	Mention d'une inscription datée Śaka 1349 dans un temple jaina de Vijayanagara.
248	1427	Munisundara, disciple de Devasundara et de Jñânasâgara compose la *Mitracatuṣkakathâ;* il est aussi l'auteur de la *Sahasranâmasmṛti.*
253	1435	Śîlaratnasûri, disciple de Jayakîrti, écrit un commentaire sur le *Meghadûtakâvya* de Merutuṅga.
253	1436	Jinamaṇḍanasûri achève le *Kumârapâlacarita.*
254	1438	Jinakîrti, disciple de Somasundara, écrit un commentaire sur son *Namaskârastava;* auteur du *Dânakalpadruma,* de la *Śrîpâlagopâlakathâ* et du *Dhanyaśâlicaritra.*
256	1448	Une paṭṭâvalî de la secte Kharatara, dans le temple de Jesalmer, est datée de cette année-là (Saṃvat 1505).
257	1448	Somacandra, disciple de Ratnaśekhara, écrit le *Kathâmahodadhi.*
257	1449	Jayacandrasûri, disciple de Somasundara, compose le *Pratikramaṇavidhi.*
258	1451	Fondation de la secte Lumpâka.
260	1464	Époque probable de Sakalakîrti, auteur du *Tattvârthasâradîpaka.*
261	1465	Śubhaśîlagaṇi écrit le *Pañcaśatîprabodhasambandha.*
261	1470	Époque de Kṣemâṅkara.
263	1477	Origine de la secte Veṣadhara (branche de la secte Lumpâka).
266	1494	Époque de Śrutasâgara, auteur de la *Tattvârthadîpikâ.*
266	1496	Padmamandiragaṇi commente le *Ṛṣimaṇḍalaprakaraṇa.*
269	1507	Origine de la secte Kaṭuka.
270	1511	Fondation de la branche Nâgapurîya de la secte Lumpâka.
270	1513	Origine de la secte Bîjamata.

Pages	Années	Événements
270	1515	Fondation de la secte Pâsa.
273	1526	Hariṣeṇa écrit la *Jagatsundariyogamâlâ*.
273	1528	Nemidatta compose le *Śripâlacarita*; il est aussi l'auteur du *Sudarśanacarita*.

682

V.-A. Smith. *The early History of India.* — Oxford, 1904.

Pages

8 Les livres jainas contiennent des renseignements historiques de valeur considérable.

24 Brève notice sur Mahâvira, né à Vaiśâli et mort à Pâwâ.

27-28 Mahâvira prêcha le Jainisme en Magadha durant le règne de Bimbisâra.

39-40 Mahâvira et Gautama Buddha étaient contemporains. Ils moururent tous deux sous le règne d'Ajâtaśatru, Mahâvira quelques années avant le Buddha. Discussion sur la date de la mort de Mahâvira; cf. particulièrement la note 1 de la page 40.

41 Tableau chronologique dans lequel la mort de Mahâvira est rapportée à l'an 490 environ av. J.-C., et celle du Buddha à l'an 487.

145, 148, 158. Les Âjivikas présentaient d'étroites analogies avec les Jains.

163, n. 2 L'hopital pour animaux, dit « Banyan », à Surate, était l'œuvre commune des Jains et des Visnuites.

176, n. 2. Khâravela, roi d'Orissa vers 157 avant l'ère chrétienne, était un prince jaina, mais de la plus large tolérance à l'égard des autres religions.

264 Le culte jaina au début de l'ère chrétienne. Mathurâ en était un des principaux centres.

291 Le culte jaina au VIIe siècle est surtout florissant à Vaiśâli et dans l'est du Bengale.

326-328 Pendant les deux siècles de règne de l'ancienne dynastie des Câlukyas de Vâtâpi, le Jainisme fit de

Pages

considérables progrès; il était particulièrement populaire dans le Marâtha méridional. Amoghavarṣa Ier (815-877 A. D.) fut un roi très libéral à l'égard des Jains, surtout à l'égard des Digambaras, dont la communauté prit une rapide extension au IXe et au Xe siècle, avec des pontifes tels que Jinasena et Guṇabhadra.

330-331 Déclin de la dynastie des Cālukyas (1156-1190 A. D.). Règne de Bijjala (Kalacuri), qui professait la religion jaina. Formation de la secte des Liṅgâyats qui entrava dans une large mesure l'essor du Jainisme.

331 Dans la province de Mysore, sous le règne de Viṣṇuvardhana, de la dynastie Hoysaḷa (1117 A. D.), le Jainisme jouit d'une grosse faveur. Grâce au ministre Gaṅgarâja, les temples détruits par les Coḷas furent restaurés.

334 Note sur le développement du Jainisme dans le sud de l'Inde.

338 et 355 Le Jainisme comptait de nombreux adhérents dans l'Inde méridionale quand Hiouen-Thsang visita ce pays en 640 A. D.

339 Persécution du Jainisme par les Coḷas au XIe siècle.

683

R. Caldwell. *A comparative Grammar of the Dravidian or South-indian family of Languages*. Second edition. — London, 1875.

Introduction.

P. 124-125. La littérature jaina en canara.

Notice sur le *Śabdamaṇidarpaṇa*, une grammaire du canara classique composée par Keśava ou Keśirâja, un Jain qui, selon les recherches de M. Kittel, vécut vers 1170 A. D.

P. 128-133. La littérature jaina en tamoul.

Le cycle dit jaina de la littérature tamoule s'étend du VIIIe ou IXe

siècle A. D. au XIIe ou XIIIe environ. Il comprend les auteurs et ouvrages suivants :

Le *Kuṟaḷ* de Tiruvaḷḷuvar, qui remonte au moins au Xe siècle A. D.

Le *Nâladiyâr*, dont l'auteur et l'âge sont inconnus.

Le *Śindâmani*, le célèbre poème epique dont on ignore l'auteur.

Le *Divâkaram*, un dictionnaire attribué à Śendanâr.

Deux autres dictionnaires classiques, le *Piṅgalandei* et le *Śûḍâmani Nighaṇṭu*, ce dernier du XVIe siècle et dû à Maṇḍalapuruṣa.

Le *Naṉṉul*, grammaire composée par Pavaṇanti.

684

Lewis Rice. *Early Kannaḍa Authors* (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, New Series, vol. XV, p. 295-314). — London, 1883.

L'ancienne littérature canara est d'origine jaina. Elle compte un assez grand nombre de représentants, dont les principaux sont les suivants :

Samantabhadra, 650 A. D (?), à qui sont attribués le *Devâgamastotra*, le *Nyâyaniścayavârttikâlamkâra*, l'*Uktyânuśâsana*, la *Bhâsâmañjari*, le *Cintâmanitippani* et l'*Astasahasratippani*.

Kaviparimeṣthin, 670 A. D (?).

Pûjyapâda, vers 690 A. D., connu comme grammairien et auteur du *Jainendravyâkarana*, du *Pâniniśabdâvatâra*, de la *Kârikâvṛtti*, du *Surasasangraha* et de la *Sarvârthasiddhi*.

Akalaṅkacandra, originaire de Śravaṇa Beḷgoḷa ; en 788 A. D., en présence de Hemaśitala, roi de Kâñci, il soutint une controverse contre les Bouddhistes et provoqua leur bannissement. Ses œuvres sont le *Devâgamastotrannyâsa* et le *Pramânaratnapradîpa*.

Pampa ou Hampa, né en 902 A. D., d'une famille brâhmanique convertie au Jainisme. Auteur de l'*Âdipurâna* et du *Pampa-Bhârata*.

Jinacandra, vers 950 A. D., auteur du *Pûjyapâdacarita*.

Ponna ou Honna, vers 950 A. D., converti du Brâhmanisme au Jainisme.

Raṇṇa, auteur de l'*Ajitatîrthakârapurâna*, né en 949 A.D.

Nemicandra, vers 980 A. D., auteur de la *Lîlâvati*.

Guṇabhadra, auteur de l'*Uttarapurâṇa*.

Guṇacandra, vers 1070 a. d., auteur du *Pârśvâbhyudaya* et du *Mâghanandiśvara*.

Guṇavarman, qui construisit probablement le célèbre temple jaina des Gaṅgas à Lakṣmeśwar. Il vécut vers 1070 également. Il composa le *Puṣpadantapurâṇa* et le *Devacandraprabhastotra*.

Nayasena, 1115 a. d., auteur du *Dharmâmṛta*.

Nâgavarman, surnommé Kavirâja, 1070-1120 environ. Ses ouvrages sont : le *Kâvyâvalokana*, la *Chando'mbudhi*, le *Karṇâṭakabhâṣâbhûṣaṇa*, le *Vastukośa* et une traduction en canara de la *Kâdambarî*.

Bâlacandra, vers 1120, auteur de la *Tattvaratnadîpikâ* et du *Prâbhṛtakatrayavyâkhyâna*.

Nâgacandra, surnommé Abhinava Pampa, vers 1170, auteur du *Pampa-Râmâyaṇa*, du *Mallinâthapurâṇa* et d'un petit traité de morale intitulé *Jinamunitanaya*.

Aggaḷa. Digambara du Deśi gaṇa, Pustaka gaccha et Kuṇḍakuṇḍa anvaya ; il acheva son *Candraprabhapurâṇa* en Śaka 1111.

Keśirâja, 1160-1200 environ, auteur du *Śabdamaṇidarpaṇa*.

Kamalabhava auteur du *Śântîśvarapurâṇa*, vers 1200.

Karṇapârya, vers 1220, auteur du *Neminâthapurâṇa*.

Śâlva, vers 1300, auteur du *Rasaratnâkara*.

A partir de 1300, les écrivains jainas sont supplantés par les Liṅgâyats, jusque vers 1508, époque à laquelle la prépondérance commence à appartenir aux œuvres brâhmaniques.

685

Lewis Rice. *Early History of Kannaḍa Literature* (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland for 1890, p. 245-262). — London, 1890.

La langue canara et ses différentes formes. Citations du *Subhâṣita* ou *Nîtikanda*, un ancien ouvrage jaina, et de la *Râjâvaḷikathe*, de Devacandra.

L'ancienne littérature canara.

Les plus anciens poètes : Samantabhadra, Kaviparimeṣṭhin et Pûjyapâda.

Samantabhadra doit être placé au IIe siècle A. D. Il naquit à Utkalikâgrâma et fut un actif promoteur de la foi jaina.

Pûjyapâda, de son vrai nom Devanandin, est l'auteur du *Jainendravyâkarana*. Il vécut vers le milieu du Ve siècle.

Les autres auteurs dignes d'intérêt sont : Śrivardhadeva (VIe siècle environ), Ravikirti (VIIe siècle), le roi Amoghavarsa Ier, qui régna de 814 à 867 et composa le *Kavirâjamârgâlamkâra*, ouvrage précieux par les renseignements littéraires qu'il contient.

686

J. Vinson. — *Manuel de la langue tamoule*. — Paris, 1903.

Introduction.

P. XXXIX. D'après un ouvrage jaina, le *Digambaradarśana*, une association de Jains Digambaras aurait été fondée à Madura en Saṃvat 526, soit 470 A. D.

Ce sont probablement des Jains qui, du Nord, ont apporté l'écriture dans le pays tamoul, aux premiers siècles de l'ère chrétienne.

P. XL et XLIII-XLIV. Évolution de la littérature tamoule :

I. Période de tâtonnements, puis de traités dogmatiques composés alternativement par les Jains et les Sivaites. C'est l'époque du *Kural* et du *Nâladiyâr*.

II. Période pendant laquelle le Jainisme domine : c'est l'âge des poèmes épiques.

III. Période où le Sivaïsme commence à battre en brèche le Jainisme ; époque du *Sindâmani*.

IV. Le Sivaïsme est devenu dominant ; époque des grands purâṇas sivaïtes et du *Śulâmani*.

V. Progrès du Vishnuisme ; adaptation de la littérature sanskrite.

La seconde et la troisième périodes sont les plus importantes ; elles s'étendent du Xe au XIVe siècle environ.

Passim. Citations du *Nâladiyâr*, du *Śindâmani* et du *Śulâmani*. (Voir l'index, p. 237.)

4. — Notices historiques.

687

J. Tod. *Comments on an Inscription upon marble, at Madhucarghar* (Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, vol. I, p. 207-229). — London, 1827.

Remarque sur l'ère de Mahâvîra.

Notices et considérations historiques sur le *Bhojacaritra* et le *Kumârapâlacaritra*.

Notes additionnelles de Colebrooke.

688

J. Tod. *Annals and Antiquities of Rajast'han, or the central and western Rajpoot States*. 2 volumes. — London, 1829-1832.

Volume I.

P. 518-521. Les Jains dans le pays de Mewâr. Leur nombre et leur puissance. Les monuments de leur ancienne splendeur.

Le même mémoire, sous le titre : *On the religious Establishments of Mewar*, se trouve également dans les *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, vol. II, p. 270-325, et en particulier p. 283-286.

Volume II.

P. 166. Les Jains de Mârwâr.

689

A. Weber. *Chronologische Notiz* (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, vol. XII, p. 186-189). — Leipzig, 1858.

Notice sur le *Śatruñjayamâhâtmya* et l'auteur de cet ouvrage, Dhaneśvara.

690

H. Kern. *Over eenige Tijdstippen der indische Geschiedenis.* — Amsterdam, 1873.

P. 24 sqq. Quelques données historiques, en particulier d'après le *Śatruñjayamâhâtmya* et le *Kalpasûtra*.

691

Bhâu Dâjî. *The Inroads of the Scythians into India, and the Story of Kâlakâchârya* (Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. IX, p. 139-146). — Bombay, 1872.

Histoire de Kâlakâcârya d'après :

1° la *Kâlakâcâryakathâ* ;
2° un commentaire de Śabhaśîlagaṇi ;
3° un manuscrit gujerati ;
4° un manuscrit marwari ;
5° un autre manuscrit marwari par Jinaraṅgasûri ;
6° le *Paryusanaśataka*, avec commentaire ;
7° des commentaires sur le *Kalpasûtra*.

692

Bhâu Dâjî. *On the Sanscrit Poet, Kâlidâsa* (Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. VI, p. 19-30 et 207-230). — Bombay, 1862.

P. 24. Notice sur Mânatuṅgasûri.

P. 24-25 et 29. Vikrama d'après les ouvrages jainas.

693

G. Bühler. *On the Chaṇḍikâśataka of Bâṇabhaṭṭa* (Indian Antiquary, vol. I, p. 111-115). — Bombay, 1872.

Traduction d'un récit rappelant l'origine de *Bhaktâmarastotra*, et extrait d'un commentaire jaina anonyme (probablement du début du xve siècle) sur le *Caṇḍikâśataka*.

Considérations sur l'âge de Mânatuṅga.

694

A.-C. Burnell. *On the Aindra School of Sanskrit Grammarians.* — Mangalore, 1875.

Pages

7 Courte notice sur la grammaire dite de Śâkaṭâyana.

Ce livre est le text-book grammatical des Jains. Mais l'âge et l'autorité en sont encore indéterminés.

Yakṣavarman composa un commentaire sur cette grammaire.

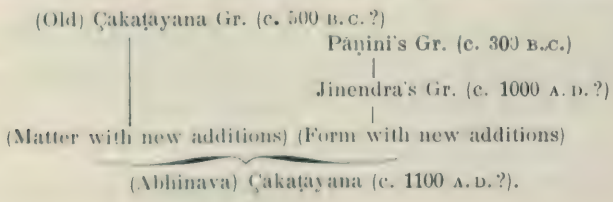
37 Śâkaṭâyana fut un des plus anciens grammairiens. Mais la grammaire qui porte son nom, telle que nous l'avons, est une rédaction de l'ancien texte faite postérieurement à Pâṇini.

56 Le grammairien tamoul Tolkâppiyam appartenait probablement à la secte jaina.

57 Il en était vraisemblablement de même de Keśirâja ou Keśava, le grammairien canara qui vécut vers la fin du xiie siècle et composa le *Śabdamaṇidarpaṇa*.

97-103 Étude historique sur l'âge de la grammaire dite de Śâkaṭâyana.

L'auteur résume ses conclusions dans le tableau suivant :



695

K.-B. PÂṬHAK. *Pûjyapâda and the Authorship of the Jainêndra-Vyâkaraṇa* (Indian Antiquary, vol. XII, p. 19-21). — Bombay, 1883.

Cette investigation sur Pûjyapâda et l'auteur du *Jainendra-vyâkaraṇa* aboutit aux trois conclusions suivantes :

1. Il y eut dans le sud de l'Inde un auteur du nom de Pûjyapâda.

Pûjyapâda est cité par Arhaddâsa dans le *Munisuvratakâvya*, par Indrabhûti dans le *Samayabhuṣaṇa*, et par le *Śabdamaṇidarpaṇa*.

2. Pûjyapâda est l'auteur du *Jainendravyâkaraṇa*.

Le fait est affirmé dans une traduction canara de la *Dharmaparikṣâ* d'Amitagati faite au XIIIe siècle par Vṛttavilâsa.

D'après une inscription de Lakṣmeśwar, Pûjyapâda naquit à Alaktakanagar et vécut en Śaka 651.

3. Pûjyapâda s'appelait encore Devanandin. C'est sous ce nom que le cite Somadeva, et une paṭṭâvali du Nandi gaccha identifie les deux dénominations.

696

BHÂU DÂJÎ. *Brief Notes on Hemachandra or Hemâchârya* (Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. IX, p. 222-224). — Bombay, 1872.

Notice biographique sur Hemacandra d'après le *Kumârapâlacaritra*, le *Kumârapâlaprabandha*, le *Prabandhacintâmaṇi*, la *Ṛṣimandalavṛtti* de Jinabhadrasûri, et quelques autres ouvrages jainas.

697

V.-G. OZHÂ. *The Somnâthpattan Praśasti of Bhâva Bṛihaspati* (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, vol. III, p. 1-19). — Wien, 1889.

L'introduction, due à Bühler, mentionne le rôle de Hemacandra

dans la reconstruction du temple sivaïte de Somnâth par Kumârapâla, et dans la conversion de ce prince au Jainisme.

698

G. Bühler. *Ueber das Leben des Jaina Mönches Hemachandra.* — Wien, 1889.

Sources.

1. *Prabhâvakacaritra*, composé vers 1250 par Prabhâcandra et Pradyumnasûri ;
2. *Prabandhacintâmaṇi* de Merutuṅga ;
3. *Prabandhakośa* de Râjaśekhara ;
4. *Kumârapâlacarita* de Jinamaṇḍana Upâdhyâya ;
5. Les renseignements fournis par Hemacandra lui-même dans ses divers ouvrages.

Biographie de Hemacandra.

Hemacandra naquit en Saṃvat 1145 (1088 a. d.), à Dhandhûka, dans le district d'Ahmadabad. Il fut l'élève de Devacandra et reçut la dignité de sûri ou d'âcârya en Saṃvat 1166.

Il alla se fixer à Aṇahilvâḍ-Pâṭaṇ et rencontra son premier protecteur dans la personne du roi Caulukya Jayasiṃha, surnommé Siddharâja, qui mourut en Saṃvat 1199.

C'est à la cour de ce prince que Hemacandra composa sa grammaire, deux de ses lexiques, l'*Abhidânacintâmaṇi* et l'*Anekârthasaṃgraha*, son traité de poétique, l'*Alaṃkâracûḍâmaṇi*, et son traité de métrique, le *Chando'nuśâsana*. Le *Dvyâśrayamahâkâvya* fut sans doute aussi commencé.

A Jayasiṃha succéda Kumârapâla sur le trône de Guzerate. Hemacandra entra en relations avec ce prince vers Saṃvat 1214-1215.

Entre Saṃvat 1199 et 1214, il faut placer la composition de la *Deśînâmamâlâ* et des divers compléments à l'*Abhidhânacintâmaṇi*.

C'est vers Saṃvat 1216 que Hemacandra convertit Kumârapâla au Jainisme et composa le *Yogaśâstra* et le *Vîtarâgastotra* pour

fortifier le roi dans sa nouvelle religion. Kumárapála favorisa extrêmement les Jains et leur bâtit un grand nombre de temples.

Après Saṃvat 1216, l'activité littéraire de Hemacandra ne se démentit pas. A cette époque furent écrits le *Triṣaṣṭiśalākāpuruṣacarita*, l'appendice à cet ouvrage ou *Pariśiṣṭaparvan*, la fin du *Dvyāśraya* sanskrit, le *Dvyāśraya* prākrit et le commentaire sur l'*Abhidhānacintāmaṇi*.

Hemacandra mourut en Saṃvat 1229, un peu avant Kumárapála.

NOTES.

Une série considérable de notes historiques, littéraires et bibliographiques complètent ce mémoire sur Hemacandra.

Recension : E. LEUMANN, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, vol. XLIII, p. 348-352.

699

G. BÜHLER. *A Jaina Account of the End of the Vaghelas of Gujarat* (Indian Antiquary, vol. XXVI, p. 194-195). — Bombay, 1897.

Texte et traduction d'un passage du *Tīrthakalpa* ou *Kalpapradīpa* de Jinaprabha.

D'après les derniers vers de la section intitulée *Śatruñjayakalpa*, cette partie du *Tīrthakalpa* fut composée en Saṃvat 1384.

700

G.-A. JACOB. *Notes on Alaṅkāra Literature*. Part I (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland for 1897, p. 281-309). — London, 1897.

P. 298-299. Notice sur Namisādhu, un Jain Śvetāmbara qui composa, en 1068 A. D., un commentaire sur le *Kāvyālaṃkāra* de Rudraṭa

P. 308-309. Considérations sur Vāgbhaṭa et sur le *Neminirvāṇa* dû probablement à cet auteur.

701

RĀJA-ÇEKHARA'S *Karpūra-mañjarī*. Critically edited by STEN KONOW and translated by Ch.-R. LANMAN (Harvard Oriental Series, vol. IV). — Cambridge, Mass., 1901.

La troisième partie de cet ouvrage, qui est un véritable modèle d'édition scientifique, contient quelques renseignements relatifs au Jainisme.

P. 180. Biographie de Râjaśekhara. Cet auteur semble avoir été un Sivaïte, mais non pas un bigot, car en toute occasion il rend hommage à la religion jaina.

P. 192. De l'influence exercée par les Jains sur le développement de la littérature prâkrite.

P. 193. Notice sur la *Vajjâlaggâ*, anthologie prâkrite composée par Jayavallabha, un Jain Śvetâmbara.

702

K.-B. PÂṬHAK. *On the Jaina Poem Râghavapâṇḍavîya* (Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. XXI, p. 1-3). — Bombay, 1904.

De données épigraphiques et littéraires, M. Pâṭhak conclut que le poème jaina intitulé *Râghavapâṇḍavîya* ou *Dvisandhâna-kâvya* fut composé entre Śaka 1045 et 1062, et qu'il est l'œuvre de Dhanañjaya, un célèbre auteur digambara, connu encore sous le nom de Śrutakîrti Traividya.

703

Ed. FOUCAUX. *La guirlande précieuse des demandes et des réponses*. — Paris, 1867.

P. 8, note. La *Praśnottararatnamâlâ* est attribuée, entre autres auteurs, à Asitapaṭa, qui appartenait probablement à la secte des Jains.

704

A. Weber. *Ueber die Praçnottararatnamâlâ* (Indische Streifen, vol. I, p. 210-227). — Berlin, 1868.

P. 211-212. Note sur un manuscrit de la *Praśnottararatnamâlâ*. L'œuvre commence par une invocation à Pârśvanâtha; elle est attribuée à un auteur du nom d'Asitapaṭa, qu'il conviendrait peut-être mieux de lire Sitapaṭa.

705

Haridas Sastri. *A Note on Vimala* (Indian Antiquary, vol. XIX, p. 378-380). — Bombay, 1890.

1. L'auteur de la *Praśnottararatnamâlâ* fut certainement un Jain. D'après plusieurs manuscrits cet auteur aurait été Vimalacandra, et d'après quelques autres Amoghavarṣa. Il y eut quatre souverains du nom d'Amoghavarṣa, dont le premier fut un dévot Jain. Il est difficile de déterminer lequel de ces rois aurait écrit la *Praśnottararatnamâlâ;* mais l'auteur de cet ouvrage doit avoir vécu entre 853 et 973 A. D.

2. Le *Padmacarita* ou *Padmapurâṇa* est également un ouvrage jaina. Il fut composé par Vimalasûri au Ier siècle de l'ère chrétienne. C'est une adaptation jaina du *Râmâyaṇa*.

706

G.-A. Grierson. *The modern vernacular Literature of Hindustan.* — Calcutta, 1889.

P. 132. Notice sur Jayacandra qui écrivit en Saṃvat 1863 (1806 A. D.) un ouvrage en hindi, intitulé *Svâmikârttikeyânuprekṣâ* et relatif aux doctrines jainas.

707

F. Kittel. *Old Kanarese Literature* (Indian Antiquary, vol. IV, p. 15-21). — Bombay, 1875.

Littérature jaina.

Notices sur les ouvrages jainas suivants, écrits en vieux canara :

1. *Chando'mbudhi,* traité de prosodie, relatif à la fois aux mètres sanskrits et canaras, par Nâgavarman.
2. *Kâvyâvalokana,* du même auteur ; traité des règles poétiques.
3. *Nighaṇṭu,* du même auteur ; vocabulaire d'après Vararuci, Halâyudha, Bhâguri et l'*Amarakośa.*
4. *Rasaratnâkara,* traité sur la poésie et la composition dramatique, par Śâlva
5. *Śabdamaṇidarpaṇa,* grammaire de la langue canara par Keśava ou Keśirâja.
6. *Nânârtharatnâkara,* collection de mots sanskrits ayant plusieurs significations, par Devottama.
7. *Jinamunitanaya,* de Nâgacandra ; exposé, en 102 stances, des actions vertueuses selon la doctrine jaina.
8. *Śâstrasâra,* exposé de la doctrine jaina et réfutation du Brâhmanisme.
9. *Dharmaparîkṣe,* de Vṛttavilâsa.
10. Commentaire sur l'*Amarakośa.*
11. Commentaire sur le dictionnaire de Halâyudha.

708

Lewis Rice. *The Poet Pampa* (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, New Series, vol. XIV, p. 19-23). — London, 1882.

Notice biographique sur le poète canara Pampa.

Pampa, ou Hampa, naquit en Śaka 824. Son père, Abhirâma Devarâya s'était converti du Brâhmanisme au Jainisme. Les deux ouvrages de Pampa sont l'*Âdipurâṇa* et le *Vikramârjuṇavijaya* ou *Pampa-Bhârata.* Il les écrivit tous deux en l'an Śaka 863.

Un autre poète canara, Nâgacandra, dit Abhinava Pampa, composa le *Râmacandracaritapurâṇa* ou *Pampa-Râmâyaṇa* un siècle environ plus tard.

709

J.-F. Fleet. *Notes on Indian History and Geography. — Amôghavarsha I as a patron of literature* (Indian Antiquary, vol. XXXIII, p. 197-209). — Bombay, 1904.

Il est probable que l'auteur désigné sous le nom de Nṛpatuṅga est identique au prince Amoghavarṣa Ier, de la dynastie Râṣṭrakûṭa, et qui regna de 814-815 à 877-878 A.D. environ.

710

J.-F. Fleet. *Notes on Indian History and Geography. — Kaviśvara's Kavirâjamârga* (Indian Antiquary, vol. XXXIII, p. 258-280). — Bombay, 1904.

Étude sur l'auteur et la composition du *Kavirâjamârga*.

Cet ouvrage ne serait pas dû au roi Amoghavarṣa Ier, mais il aurait été écrit sous le patronage de ce prince par un certain Kaviśvara.

711

K.-B. Pâṭhak. *The position of Kumârila in Digambara Jaina Literature* (Transactions of the Ninth international Congress of Orientalists, vol. I, p. 186-214). — London, 1893.

Étude sur la polémique de Kumârila contre le Jain Digambara Akalaṅkadeva.

Dans ce mémoire sont étudiés les textes jainas suivants :

Le *Devâgamastotra* ou *Âptamimâṃsâ* de Samantabhadra (sur l'omniscience d'un Arhat) ;

Commentaire de Vidyânanda sur ce passage, dans l'*Aṣṭasahasri* ou *Âptamimâṃsâlaṃkâra* ;

L'*Âptapariksâ* du même Vidyânanda, et le commentaire sur cet ouvrage ;

L'*Aṣṭaśatî*, commentaire d'Akalaṅkadeva sur l'*Âptamîmâṃsâ* de Samantabhadra;

Le *Parîkṣâmukha* de Mâṇikyanandin;

Le *Jainaślokavârtika* de Vidyânanda.

Résumé de la polémique.

Considérations sur la date d'Akalaṅkadeva (fin du VIIIe siècle).

712

K.-B. PÂṬHAK. *Bhartṛihari and Kumârila* (Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. XVIII, p. 213-238). — Bombay, 1894.

P. 218-228. Notices sur différents auteurs digambaras, savoir :

Samantabhadra, auteur de l'*Âptamîmâṃsâ*, commentée par Akalaṅka et Vidyânanda;

Mâṇikyanandin, qui composa le *Parîkṣâmukha;*

Prabhâcandra, commentateur de Mâṇikyanandin;

Jinasena, qui aurait écrit son *Harivaṃśa* en Śaka 705, le *Pârśvâbhyudaya* au début du règne d'Amoghavarṣa Ier, et l'*Âdipurâṇa* en Śaka 760.

713

K.-T. TELANG. *Subandhu and Kumârila* (Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. XVIII, p. 147-167). — Bombay, 1894.

Passim. Notes sur le rôle de Kumârila dans la persécution des Jains et des Bouddhistes.

714

G. BÜHLER. *On the Age of the Naishadha-Charita of Śrîharsha* (Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. X, p. 31-37). — Bombay, 1875.

Notice sur le *Prabandhakośa* de Râjaśekhara.

D'après les renseignements sur Śrîharṣa contenus dans cet ouvrage, le *Naiṣadhiya* aurait été écrit entre 1163 et 1174 A. D.

715

G. Bühler. *Additional Remarks on the Age of the Naishadhiya* (Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. XI, p. 279-287). — Bombay, 1876.

Bühler discute de nouveau les données du *Prabandhakośa* de Râjaśekhara relatives à Śriharṣa, et maintient sa conclusion suivant laquelle cet auteur aurait vécu à la fin du XIIe siècle.

716

H. Jacobi. *On Bhâravi and Mâgha* (Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes, vol. III, p. 121-145). — Wien, 1889.

Le paragraphe VI de ce mémoire est consacré à Haricandra et à son poème, le *Dharmaśarmâbhyudaya*.

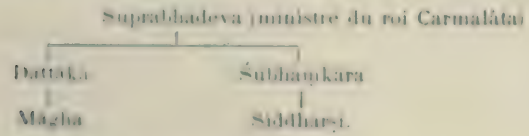
Haricandra est l'imitateur de Mâgha et de Vâkpati. Il doit donc être plus jeune que ce dernier, qui vivait vers le milieu du VIIIe siècle.

717

J. Klatt. *The date of the poet Mâgha* (Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes, vol. IV, p. 61-71). — Wien, 1890.

Étude du *Prabhâvakacaritra* jaina.

I. Mâgha serait né à Śrimâla, dans le Guzerate, et aurait été le cousin de Siddharṣi, d'après la généalogie suivante :



II. Biographie de Siddharṣi

III. Âge de Siddharṣi : il composa l'*Upamitabhavaprapañcâkatha* en Saṃvat 962 = 906 A. D.

IV. Mâgha aurait donc vécu vers 906 A. D. Mais, d'après les références de plusieurs auteurs, il devrait être placé à une époque plus ancienne.

V. Essai de conciliation :

1. Mâgha était probablement un peu plus âgé que Siddharṣi, car son père était l'aîné des deux frères.
2. Siddharṣi était sans doute un vieillard lorsqu'il acheva l'*Upamitabhavaprapañcâkathâ*.
3. Mâgha pourrait être ainsi considéré comme le contemporain du roi Bhoja de Kanauj (862 et 876 A. D.).
4. Peut-être composa-t-il son poème de bonne heure, ce qui lui valut la renommée dès sa jeunesse.

718

H. Jacobi. *Ânandavardhana and the date of Mâgha* (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, vol. IV, p. 236-244). — Wien, 1890.

Critique de l'autorité du *Prabhâvakacaritra* jaina relativement à l'âge de Mâgha : la tradition que rappelle cet ouvrage est légendaire.

En ce qui concerne Mâgha, deux faits principaux sont à signaler :

1. Le poète est mentionné par Ânandavardhana, qui, d'après la *Râjataraṅgiṇî*, devint célèbre sous le règne d'Avantivarman du Kashmir (855-884 A. D.).

2. Il fut imité par Ratnâkara, le poète du roi Bâlabṛhaspati du Kashmir (835-847 A. D.).

Il suit de là que Mâgha doit avoir vécu vers le commencement du IXe siècle, et même antérieurement.

719

J. Muir. *On the Era of Buddha and the Aśoka Inscriptions* (Indian Antiquary, vol. III, p. 77-81). — Bombay, 1874.

Les Bouddhistes et les Jains semblent n'avoir formé à l'origine qu'une seule secte.

La légende du Buddha et celle de Mahâvira offrent de profondes ressemblances.

Mahâvira serait mort en 388 av. J.-C. Cette date serait également celle de la mort du Buddha.

Les édits d'Aśoka relatifs au respect de la vie animale sont plutôt conformes aux doctrines des Jains qu'à celles des Bouddhistes.

720

E. Thomas. *The Early Faith of Aṣoka* (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, New Series, vol. IX, p. 155-234). — London, 1877.

Importance des découvertes de Mathurâ pour l'histoire du Jainisme.

Opinion de Colebrooke suivant laquelle le Bouddhisme dériverait du Jainisme. Preuves en faveur de cette thèse, d'après des documents bouddhiques.

Liste des 24 Tirthakaras avec leurs symboles et leurs couleurs.

Les conclusions de Stevenson analogues à celles de Colebrooke relativement aux rapports chronologiques du Bouddhisme et du Jainisme

Diverses autres opinions ou relations, en particulier celle du pèlerin chinois Fa-Hien.

Bráhmanisme et Jainisme. La doctrine des castes.

Aśoka. Les trois périodes de son évolution religieuse. Étude chronologique des édits à ce point de vue. C'est dans la dernière période seulement, après la 27e année de son règne, qu'Aśoka se convertit au Bouddhisme.

Recherches sur le terme *Devânampiya*, qui aurait été un titre conventionnel parmi les Jains.

Etude des monnaies indo-scythes. Indication des restes archéologiques de Mathurâ : statues et inscriptions. La religion jaina était florissante à Mathurâ à l'époque du roi indo-scythe Kaniṣka.

721

G. Bühler. *Three new Edicts of Aśoka* (Indian Antiquary, vol. VI, p. 149-160; vol. VII, p. 141-160). — Bombay, 1877-1878.

Recherches sur la religion à laquelle appartenait Aśoka.

Cette religion fut le Bouddhisme.

Les Jains existaient déjà au IIIe siècle avant l'ère chrétienne, et ils sont mentionnés dans les inscriptions d'Aśoka sous leur ancien nom de Nirgranthas. Mais on ne possède encore aucune preuve du fait qu'ils auraient été patronnés par un des rois de la dynastie Maurya. Au contraire, il est avéré qu'Aśoka, Daśaratha et les autres princes Mauryas postérieurs furent Bouddhistes ou patrons du Bouddhisme.

Dans son second article, p. 143 et spécialement note 5, Bühler établit que Mahâvira fut le contemporain du Buddha et qu'il s'appelait Nirgrantha Jñâtṛputra.

722

E. Senart. *Les inscriptions de Piyadasi*. 2 volumes. — Paris, 1881-1886.

Tome second.

Pages	
260	Critique de l'opinion de E. Thomas, suivant laquelle Aśoka aurait adhéré au Jainisme avant de professer le Bouddhisme.
266-270	Aśoka fut un prince bouddhiste, mais d'une tolérance qui s'étendit à toutes les sectes religieuses, brâhmaniques et jainas.
281-285	Les *rajjukas* ou scribes; données du *Kalpasûtra* à leur sujet.
505-513	Observations sur la Mâhâraṣṭri (langue des Jains).

Dans la traduction anglaise de l'ouvrage de M. Senart, faite par M. G.-A. Grierson, dans l'*Indian Antiquary*, passim, les passages ci-dessus se trouvent vol. XX, p. 243, 245-246, 250-253, et vol. XXI, p. 265-266.

723

A. de Gubernatis. *Le iscrizioni del Kathiavar* (Studi italiani di Filologia indo-iranica, vol. I, p. 27-33). — Firenze, 1897.

P. 28-30. Considérations générales sur le Jainisme, à propos des inscriptions d'Aśoka :

Les Jains ne seraient-ils pas les descendants d'une secte hétérodoxe plus ancienne que le Bouddhisme? — Large esprit de tolérance des Jains. — Le Jainisme a subsisté dans l'Inde, malgré les persécutions, précisément à cause de cette tolérance, et aussi parce que les Jains occupaient surtout des régions où le pouvoir brâhmanique ne pouvait s'exercer pleinement. — Aśoka paraît à l'auteur un roi jaina plutôt que bouddhiste.

724

Ch.-P. Brown. *Cyclic tables of hindu and mahomedan Chronology*. — Madras, 1850.

P. 57. Notice généalogique sur les princes Câlukyas. Ceux-ci auraient, à l'origine, professé la religion jaina. Ils auraient été ensuite, vers Śaka 1060, convertis au Visnuisme, grâce aux efforts du célèbre réformateur Râmânuja. (Cf. p. 61.)

725

J. Dowson. *On the geographical Limits, History, and Chronology of the Chera Kingdom of ancient India* (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, [Old Series], vol. VIII, p. 1-29). — London, 1846.

Notices historiques relatives aux Jains.

Le roi Govindarâya fit un don de terrain en faveur d'un temple jaina en 82 A. D.

Un Jain, du nom de Nâganandin, fut ministre de Govindarayâ et de ses deux prédécesseurs, Kṛṣṇarâya et Kâla Vallabharâya.

Tiruvikramadeva, fils de Caturbhuja Kanaradeva, se convertit du Jainisme au Sivaïsme (178 A.D.).

En 878 A.D., sous le règne de Malladeva II, une donation fut faite aux Jains à Ani.

Une inscription de la dynastie des Câlukyas, datée de 1071 A.D., relate la destruction des temples jainas de Lakṣmeśwar par les Coḷas.

726

L. Bowring. [*Traces of Jains in Mysore*] (Journal of the Asiatic Society of Bengal, vol. XXXIII, p. 208-209). — Calcutta, 1865.

Note sur le roi Viṣṇuvardhana, de la dynastie Hoysaḷa, qui abandonna la foi jaina et se convertit au Visnuisme.

Les Jains à Śravaṇa Beḷgoḷa et la statue colossale de Gomateśvara.

727

S.-F. Mackenzie. *The temple at Halabîd* (Indian Antiquary, vol. I, p. 40-44). — Bombay, 1872.

Vers 1100 A.D., le roi Viṣṇuvardhana fut converti du Jainisme au Visnuisme par Râmânujâcârya.

Il reste encore à Halebîd cinq temples, dont trois jainas.

728

G. Bühler. *Eleven Land-grants of the Chaulukyas of Aṇhilvâḍ. A contribution to the history of Gujarât* (Indian Antiquary, vol. VI, p. 180-214). — Bombay, 1877.

Importante étude sur les données historiques, relatives aux Caulukyas, fournies par plusieurs ouvrages jainas ou relatifs aux Jains.

Ces ouvrages sont les suivants :

1. *Dvyâśrayakâvya* de Hemacandra (vers 1160 A.D.), mais revisé par Abhayatilaka en 1255-56 ;
2. *Kîrtikaumudî* de Someśvara (1220-35 A.D.);

3. *Ratnamâlâ* de Kṛṣṇabhaṭṭa (vers 1230 A.D.);
4. *Prabandhacintâmaṇi* de Merutuṅga (1308 A.D.);
5. *Vicârašreṇi* du même (vers 1310 A.D.);
6. *Prabandhakoša* de Râjaśekhara (1340 A.D.);
7. *Vastupâlacarita* de Harṣagaṇi (1440-41 A.D.);
8. *Kumârapâlacarita* de Jinamaṇḍana (1435-36 A.D.).

729

H. Dhruva. *Praśastis of Nânâka, a Court Poet of King Visaladêva of Gujarât* (Indian Antiquary, vol. XI, p. 98-108). — Bombay, 1882.

Données historiques et littéraires relatives aux rois Viradhavala et Visaladeva de la dynastie Vâghelâ de Ḍholkâ, et aux ministres Vastupâla et Tejaḥpâla. Ces renseignements sont puisés à des sources jainas, en particulier au *Vastupâlacarita* de Harṣagaṇi et au *Prabandhakoša* de Râjaśekhara.

730

H. Dhruva. *A copperplate Grant of King Trilochanapâla Chaulukya of Lâṭadeśa* (Indian Antiquary, vol. XII, p. 196-205). — Bombay, 1883.

Notice sur l'origine des Caulukyas, principalement d'après le *Kumârapâlacarita* de Jayasiṃhadevasûri qui vivait vers le XIVe siècle.

731

Th. Foulkes. *The Pallavas* (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, New Series, vol. XVII, p. 183-220). — London, 1885.

Événements intéressant l'histoire du Jainisme.

Date, A.D.

777 environ. Érection d'un temple au nord de Śripura, par Kuṇḍawe, fille d'un roi Pallava.

Date, A.D.

788 environ. Hemasitala établit une importante colonie jaina à Kâñci. Il se convertit au Jainisme.

1064. Âdoṇḍai, de la dynastie Coḷa, transforme les temples jainas en temples hindouistes, à l'exception de cinq.

732

Sylvain Lévi. *Les donations religieuses des rois de Valabhi* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Vol. VII. Études de critique et d'histoire, Deuxième Série, p. 75-101). — Paris, 1896.

Les princes de Valabhî dans la tradition jaina.

Le roi Śilâditya Ier et la restauration du Jainisme. — La lecture du *Kalpasûtra* devant Dhruvasena Ier et sa cour. — Devarddhigaṇi et le concile de Valabhî.

733

J.-F. Fleet. *Notes on Indian History and Geography. — The Places mentioned in the spurious Âlṭém grant* (Indian Antiquary, vol. XXIX, p. 273-278). — Bombay, 1900.

Étude d'un document jaina rappelant des donations faites par Pulikeśin Ier, de la dynastie des Câlukyas de l'Ouest.

Il contient, en outre, les renseignements suivants :

Construction d'un temple à Alaktakanagar (Alṭem), en Śaka 411.

Mention de maîtres jainas : Siddhanandin, Citakâcârya, Nâgadeva, Jinanandin. C'est à ce dernier que furent faites les donations attribuées au temple et qui consistaient en villages et en terrains.

L'étude a pour objet d'identifier ces différents villages.

734

R. Hoernle. *Some Problems of ancient indian History.* — II. *The Gurjara Empire* (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland for 1904, p. 639-662). — London, 1904.

P. 644. Les données du *Harivaṃśapurāṇa* de Jinasena, à propos de l'histoire du Guzerate.

735

D.-R. Bhandarkar. *Gûrjaras* (Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. XXI, p. 413-433). — Bombay, 1904.

P. 425-426. A quelle époque la province de Guzerate prit-elle ce nom? Données jainas à ce sujet, d'après quelques inscriptions et quelques paṭṭâvalis.

736

The *Vâsavadattâ* by Subandhu. Edited by F. Hall (Bibliotheca indica). — Calcutta, 1859.

Préface

P. 5, note. Dans la *Kalpadrumakalikâ*, un commentaire sur le *Kalpasûtra* par Lakṣmivallabha, il est dit, à la fin du chapitre 24, comment Udayana devint roi d'Ujjain.

P. 8, note. Un commentaire anonyme sur le *Bhaktâmarastotra* raconte dans quelles conditions Mânatuṅga composa son poème, et comment le roi Bhoja devint adepte du Jainisme.

P. 49. Renseignements analogues d'après un autre commentaire du *Bhaktâmarastotra*.

P. 54. Notice, d'après la *Siṃhâsanadvâtrimśikâ* et le *Kathâkosa*, sur un certain Pâdalipta, fondateur de la ville de Pâlitâṇâ.

737

A.-K. Forbes. *Puttun Somnath* (Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic, vol. VIII, p. 49-64). — Bombay, 1872.

P. 56-59. Les mentions du temple de Somnâth dans le *Prabandhacintâmaṇi* et dans le *Dvyâśraya*.

P. 62. Considérations générales sur l'architecture des temples jainas.

738

W.-C. Benett. *Notes connected with Sahet Mahet* (Indian Antiquary, vol. II, p. 12-13). — Bombay, 1873.

Suhil Dal, prince de Śrâvastî, qui défit les Musulmans, était un Jain.

Un petit temple moderne, à Saheṭ-Maheṭ, est dédié au Tirthakara Śambhavanâtha.

739

M. Phillips. *The Seven Pagodas* (Indian Antiquary, vol. II, p. 107-109). — Bombay, 1873.

Autrefois, la région où se trouvent le village de Mavaliveram et les « Sept Pagodes » s'appelait Kurumbabhûmi et était habitée par les Kurumbars qui avaient adopté la religion jaina.

Ensuite, au xiie siècle, le pays fut conquis par le roi Kulottuṅgacoḷa et son fils Âdoṇḍai, qui lui donnèrent le nom de Tondamandalam et laissèrent le Brâhmanisme supplanter le Jainisme.

Enfin, vers 1300, les Jains furent définitivement chassés du Tondamandalam et du Pâṇḍya.

740

The *Vikramâṅkadevacharita* of Bilhaṇa. Edited by G. Bühler (Bombay Sanskrit Series, n° XIV). — Bombay, 1875.

INTRODUCTION.

P. 2-3. Remarques sur les richesses encore inexplorées des bibliothèques jainas, qui contiennent des ouvrages de toutes sortes, non seulement jainas, mais aussi brâhmaniques.

P. 32, n. 4. Il est inexact que le roi Âhavamalla, de la dynastie des Câlukyas, se soit converti au Jainisme.

P. 44-46. Notice sur le manuscrit du *Vikramâṅkadevacarita* utilisé par Bühler pour son édition. C'est un manuscrit jaina, daté Saṃvat 1343, et conservé dans le temple de Pârśvanâtha à Jessalmer. Il est en ancienne devanâgari jaina et présente les particularités ordinaires de cette écriture.

741

G. M' CORKELL. *A Legend of old Belgâm* (Indian Antiquary, vol. IV, p. 138-140). — Bombay, 1875.

Étude d'une légende populaire locale, d'après laquelle un pieux roi aurait construit à Belgaum 108 temples jainas en expiation de la crémation accidentelle de 108 sages jainas.

742

F. KITTEL. *Ueber den Ursprung des Lingakultus in Indien.* — Mangalore, 1876.

P. 16-24. Quelques données historiques relatives à la construction de différents temples jainas.

743

RÂJENDRALÂLA MITRA. *Buddha Gayâ, the hermitage of Śâkya Muni.* — Calcutta, 1878.

P. 47. Le Jainisme existait avant la composition du *Lalitavistara*.

P. 106, 109, 142. Quelques remarques sur l'architecture et la sculpture jainas.

744

H. Jacobi. *Ueber Kâlâçoka-Udâyin* (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, vol. XXXV, p. 667-674). — Leipzig, 1881.

Étude critique des données jainas relatives à Udâyin qu'il convient d'identifier à Kâlâśoka.

Texte du *Pariśiṣṭaparvan*, VI, 22-40 et 175-252, où il est question d'Udâyin.

745

J. Burgess. *Supârâ, Śûrpâraka*, Σουπαρα (Indian Antiquary, vol. XI, p. 236-237). — Bombay, 1882.

D'après la littérature jaina, un sûri du nom de Vairasena (vers 60-80 a. d.) convertit à Sopârâ les quatre fils de Jinadatta, lesquels fondèrent ensuite quatre écoles.

746

K.-B. Pâṭhak. *The date of Trivikrama* (Indian Antiquary, vol. XII, p. 150). — Bombay, 1883.

D'après l'*Âdipurâṇa*, l'*Uttarapurâṇa* et la grammaire de Trivikrama, celui-ci aurait été contemporain de l'empereur Râṣṭrakûṭa Amoghavarṣa Ier.

747

M. Monier Williams. *Religious Thought and Life in India*. Part I. *Vedism, Brahmanism and Hinduism*. Second edition. — London, 1885.

P. 250. Légende du démon Kalkatti et origine de la célèbre statue jaina de Kârkaḷa.

748

J.-F. Hewitt. *Notes on the early History of Northern India.* Part II (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, New Series, vol. XXI, p. 187-359). — London, 1889.

P. 258-262. Le Jainisme et le pays des Suvarṇas. — Les trois grands sanctuaires jainas de l'ouest de l'Inde : Śatruñjaya, Girnar et le mont Abû. — Les Jains de l'ouest de l'Inde sont en général des commerçants. — La doctrine jaina basée sur des règles brâhmaniques. — Les Licchavis étaient vraisemblablement adeptes de la religion jaina avant de se convertir au Bouddhisme.

749

J. Dahlmann. *Das Mahâbharata als Epos und Rechtsbuch.* — Berlin, 1895.

P. 134-136. La légende de Draupadî et des Pâṇḍavas dans la *Jñâtâdharmakathâ.* — Rapports avec le *Mahâbhârata.* — Arguments de M. E. Leumann en faveur de la haute antiquité de la rédaction jaina. — Critique de ces arguments. — Le *Mahâbhârata*, dans son état actuel, peut avoir servi de modèle aux recensions bouddhique et jaina.

P. 172-173. Le *Mahâbhârata* signale des constructions religieuses (caityas et stûpas en particulier), dont l'origine serait brâhmanique et remonterait à une époque fort ancienne. Témoignages empruntés, d'après Bühler, à l'architecture bouddhique et jaina.

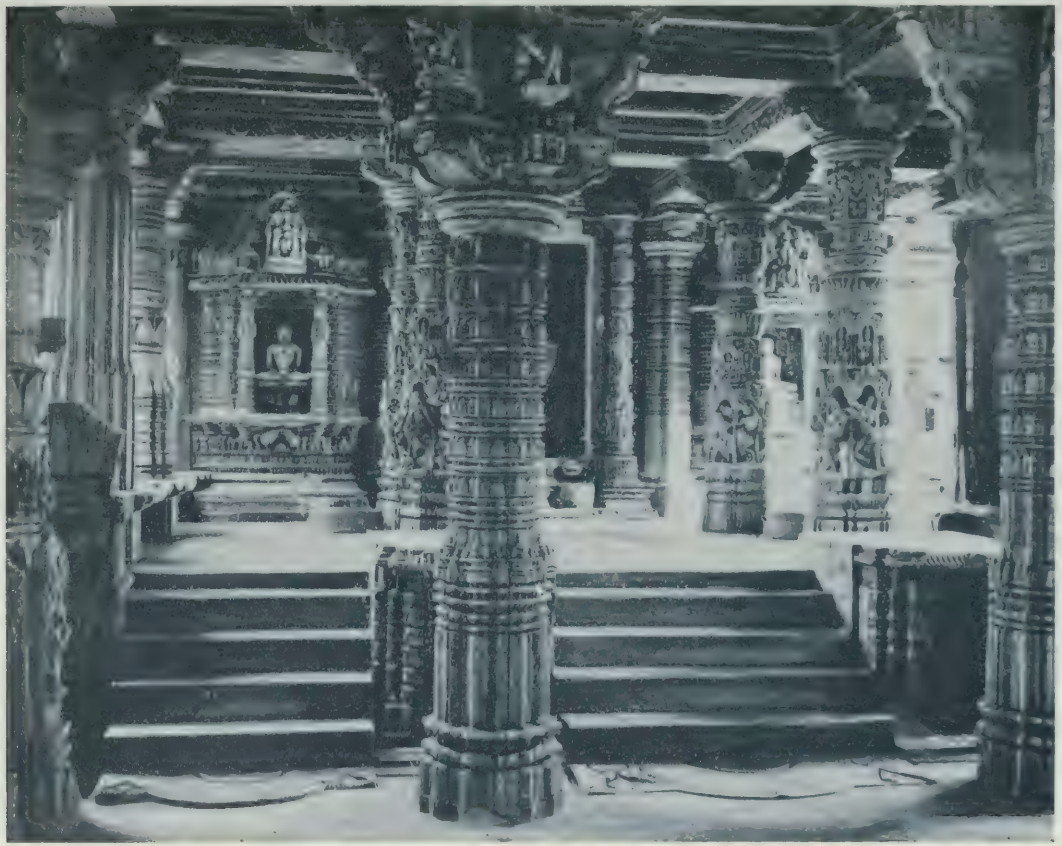
P. 174. Pareillement la sculpture jaina et bouddhique dérive d'une source fort lointaine, à laquelle le *Mahâbhârata* fait parfois allusion.

P. 223. Comparaison de la légende jaina de Paesi avec des passages analogues du *Mahâbhârata.*

750

E. Hultzsch. *South-Indian Inscriptions*. Vol. III, [Part I] (Archæological Survey of India, New imperial Series, vol. XXIX). — Madras, 1899.

P. 22. Près de Mêlpâdi, dans le district septentrional d'Arcot, se trouve le mont Vaḷḷimalai, un ancien lieu de pèlerinage jaina.



INTÉRIEUR D'UN AUTRE TEMPLE AU MONT ABÛ
(Collections du Musée Guimet)

CHALON SUR SAONE — IMP. E. BERTRAND

XI

GÉOGRAPHIE, ETHNOGRAPHIE STATISTIQUE

1. — Géographie.

751

J. Stevenson. *Some Remarks on the Relation that subsists between the Jain and Brahmanical systems of Geography* (Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. II, p. 411-415). — Bombay, 1847.

Exposé de la géographie jaina. — Les continents. — Le Jambûdvipa. — Fleuves et montagnes. — Le mont Meru.

Deux cartes hors texte.

752

Jambûdvipano nakso. — Bombay, 1882.

Carte de l'Inde selon les conceptions jainas.

753

Adhîdvipano nakso. — Bombay, 1882.

Carte de la partie de l'Inde que les Jains considèrent comme particulièrement sacrée.

754

Élisée Reclus. *Nouvelle géographie universelle.* Vol. VIII. *L'Inde et l'Indo-Chine.* — Paris, 1883.

Pages	
269-270	Les sanctuaires jainas dans la péninsule de Kâṭhiâwâḍ : le Śatruñjaya, Pâlitâṇâ.
275	L'art jaina à Ahmadabad.
276	Les Jains à Pâṭaṇ : leur nombre, leurs temples et leurs bibliothèques.
291	Les temples du mont Abû.
295-296	Les palais jainas à Tulaiti (Chitor).
302	Temples et sculptures jainas à Gwalior.
345	Le temple jaina à Khûrja.
346	Le temple jaina à Brindaban, près de Mathurâ.
355	Les temples jainas à Ayodhya.
411	Le mouvement commercial jaina à Rangpur.
495	Les grottes jainas d'Elûra.
682-686	Notice générale sur les Jains : leur origine, leurs coutumes, leurs professions. Les sanctuaires jainas.
685	Carte des principaux lieux de pèlerinage dans l'Inde.
93, 291, 293 et 683	Gravures représentant plusieurs temples jainas.

755

F.-L. Pullè. *La cartografia antica dell' India.* Parte I (Studi italiani di Filologia indo-iranica, vol. IV). — Firenze, 1901.

P. 14-15. Énumération des traités jainas relatifs à la géographie, savoir :

Kṣetrasamâsa, de Jinabhadra, avec commentaire de Malayagiri ;

Laghukṣetrasamâsa, de Ratnaśekhara, avec commentaire ;

Vṛhannaryakṣetrasamâsasûtra, de Somatilakasûri ;

Saṃghayaṇi (Saṃgrahaṇi), de Candrasûri, disciple d'Abhayadevasûri, avec commentaire de Devabhadra.

Notices spéciales sur les *Kṣetrasamâsa*, la *Saṃgrahaṇî*, la *Trailokyadîpikâ* et le *Lokaprakâśa*.

P. 19-20. Système jaina des îles et des mers, d'après le *Jîvâbhigamasûtra* et la *Bhagavatî*.

P. 35-41. Description du Jambûdvîpa selon la géographie jaina, d'après le *Hanumaccaritra*.

Analyse de la *Jambuddîvapaṇṇatti (Jambûdvîpaprajñapti)*, contenant la tradition géographique orthodoxe des Jains.

Brève analyse de la *Jambûdvîpasaṃgrahaṇî* de Haribhadra, ouvrage sur lequel Prabhânanda écrivit un commentaire appelé *Kṣetrasaṃgrahaṇî*.

756

J. Klatt. *Śûrpâraka* (Indian Antiquary, vol. XI, p. 293-294). — Bombay, 1882.

Série de références à Śûrpâraka (Sopârâ), extraites des ouvrages jainas suivants :

Gaṇadharasârdhaśataka de Jinadattasûri ;
Prabhâvakacaritra ;
une gurvâvalî de Munisundara ;
et une paṭṭavâlî de la secte Kharatara.

D'après ces autorités, Śûrpâraka est situé dans le Kuṅkuṇadeśa.

757

V.-A. Smith. *Vaiśâlî* (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland for 1902, p. 267-288). — London, 1902.

P. 282 sqq. Vaiśâlî d'après la tradition jaina. La ville comprenait trois parties : Vaiśâlî proprement dite, Kuṇḍagrâma et Vâṇiyagrâma.

Vaiśâlî est représentée aujourd'hui par Bisâlgarh (Besâṛh). Vâṇiyagrâma (le village actuel de Baniyâ) était la résidence de Mahâvîra. Quant à Kuṇḍagrâma, peut-être est-ce maintenant le hameau de Basukuṇḍ.

2. — Ethnographie.

758

A. Sherring. *Hindu tribes and castes.* 3 volumes. — Calcutta, 1872-1881.

Volume II (1879).

Pages	Districts	Tribus professant la foi jaina.
81	Panjâb.	Bhâbrâhs, au nombre de 14.000 environ.
115	Provinces centrales.	Porewârs, commerçants à Bhandârâ, Nâgpur, etc.
212-213	Kâṭhiâwâḍ.	Banyâs; la plupart sont jainas. — Les temples de Pâlitâṇâ et du mont Girnar sont des lieux de pèlerinage très fréquentés.
247	Kacch.	Srâvaks, principalement la caste des Oswâls, et celle des Śrimâlis.
248	id.	Wâniâs; des neuf castes que comptent les Wâniâs, trois sont jainas : les Oswâls, les Bhojaks et les Śrimâlis.
256	Guzerate.	Ghorâwâls et Pudawâls.
275	id.	Banyâs.

Volume III (1881).

15	Râjputâna.	Notice sur un ancien temple jaina à Lodorva, et sur ceux de Jessalmer. Ces derniers sont finement sculptés; le plus ancien date de 1371.
19	id.	Les Barâ Bâs; rapports des prêtres jainas de cette tribu avec les Brâhmanes.
21	id.	Les Bhojaks, quoique adorateurs de Śiva, fréquentent volontiers les temples jainas.
50	id.	Les Agarwâls et les Oswâls d'Ajmer, de Jessalmer et de l'État de Mârwâr, etc., sont principalement jainas.

Pages	Districts	Tribus professant la foi jaina.
51	Rájputána.	Les Saráogis, les Śrimális et les Palliwâls, cultivateurs ou marchands dans le pays de Mârwâr, sont également jainas.
98	Madras	La présidence de Madras compte environ 21.000 Jains qui résident surtout dans le Canara et l'Arcot.
150	Mysore.	Les Mârwâris appartiennent pour la plupart à la religion jaina.
158	id.	Quelques castes de Sâdars sont jainas.

759

E.-T. Dalton. *Descriptive Ethnology of Bengal.* — Calcutta, 1872.

Pages

164-165 Les Munḍas et les Oráons furent battus et chassés de leurs propres contrées par les Lowriks Sumwaras ou Lowriks Sowriks, que l'auteur suppose avoir été des Jains.

173-174 Les Bhumijs qui habitent aux environs de temples jainas prétendent que les fondateurs de ces temples les précédèrent dans leur pays.

Ces Bhumijs seraient probablement les Vajra Bhûmi, connus par leurs mauvais traitements à l'égard de Mahâvira.

178 Les Jains auraient autrefois occupé le pays des Kols Ho ou Larka. On ne sait pas ce qu'ils sont devenus ensuite; mais ils auraient laissé des souvenirs à Dhalbhûm et dans le district.

318 Les Kurmis, dans la province de Chota Nâgpur, sont aujourd'hui installés là où s'élevaient jadis des établissements jainas.

760

W.-F. Sinclair. *Notes on Castes in the Dekhan* (Indian Antiquary, vol. III, p. 44-46; 73-77; 126-132; 184-190; 337-339). — Bombay, 1874.

P. 74. Les castes dites « mélangées » comprennent entre autres des Mârwâris et des Agarwâls.

Les Mârwâris s'occupent de commerce; ils appartiennent en général à la religion jaina.

Les Agarwâls sont également des marchands. On les considère d'habitude comme formant une tribu jaina ; mais peut-être constituent-ils une tribu particulière.

P. 129. Les Jains qui exercent la profession de cultivateurs sont peu nombreux dans le Dekkan. Leur religion n'est pas tout à fait semblable à celle des Mârwâris; ils pratiquent plutôt le Jainisme du sud de l'Inde.

761

D.-P. Khakhar. *Castes and Tribes in Kachh* (Indian Antiquary, vol. V, p. 167-174). — Bombay, 1876.

Srâvaks. — Ils appartiennent principalement aux deux castes des Oswâls et des Śrimâlis, de la tribu des Wâniâs. C'étaient à l'origine des Râjputs, qui se convertirent au Jainisme.

Wâniâs. — Ils constituent neuf castes, parmi lesquelles les Oswâls, les Bhojaks et les Śrimâlis appartiennent à la religion jaina. Les Oswâls sont pour la plupart cultivateurs, et les Śrimâlis commerçants.

762

W. Crooke. *The tribes and castes of the North-Western Provinces and Oudh*. 4 volumes. — Calcutta, 1896.

Volume III.

P. 52-55. Article **Jati.**

Statistique des Jains dans les provinces du Nord-Ouest et d'Oudh,

d'après le recensement de 1891. La plupart appartiennent à la caste des Banyás.

Notice générale, empruntée à M. Burgess, sur le Jainisme et les Jains.

Données sur les Yatis. Ils sont de deux sortes : 1° les Yatis proprement dits, les prêtres, vêtus de blanc ; 2° les Sewaras qui portent des vêtements de couleur ocre. Ces derniers, d'habitudes nomades, ont la réputation de pratiquer la magie et la sorcellerie. Les Indous les ont en horreur et les méprisent.

Le recensement accuse 12 fakirs jainas : 4 à Sahâranpur, 1 à Muzaffarnagar, 1 à Mathurá, 2 à Agra et 4 à Jalaun.

Volume IV.

P. 97-107. Article **Oswâl.**

Légende sur la conversion au Jainisme de la tribu des Oswâls. Vers l'an Saṃvat 222 (165 A. D.), il y avait à Osanagari un roi sans progéniture. Grâce aux dévotions d'un ascète jaina du nom de Ratnasûri, ce prince obtint un fils et se convertit bientôt au Jainisme. La conversion de la tribu s'accomplit ensuite progressivement jusqu'en Saṃvat 1167.

Les Oswâls sont en général Digambaras. Quelques-uns seulement appartiennent à la communauté Śvetâmbara et adorent d'anciens maîtres de la secte Kharatara ; ils lisent le *Kalpasûtra*.

Quelques données sur le culte, les pèlerinages et les fêtes religieuses.

763

V.-A. Smith. *Notes on the Bhars and other early Inhabitants of Bundelkhand* (Journal of the Asiatic Society of Bengal, vol. XLVI, p. 227-236). — Calcutta, 1877.

Relation entre les Bhars et le Jainisme. Les Bhars orientaux auraient professé la foi jaina.

A Dinâi, il y a une statue colossale jaina avec une inscription datée Saṃvat 1196. On y voit aussi les ruines d'un temple magnifique. Dans d'autres localités on rencontre de petites sculptures

jainas. En outre les inscriptions prouvent que le Jainisme fut florissant au XIIe et au XIIIe siècle dans le Bundelkhand.

764

M. MILLETT. *Some modern Jain Sects — Hindu Antipathy to Jains* (Indian Antiquary, vol. XXV, p. 147). — Bombay, 1896.

Notice sur deux sectes d'ascètes jainas : les Mundebands et les Ḍhuṇḍiâs.

Citation de proverbes témoignant d'une certaine animosité contre les Jains dans le Râjputâna.

765

S.-C. VIDYÂBHÛṢAṆA. *The Śarâka caste of India identified with Śĕrike people of Central Asia* (Proceedings of the Asiatic Society of Bengal, 1903, p. 56-59). — Calcutta, 1903.

Opinions diverses sur les Śarâkas :

H. Risley les considère comme les descendants d'une ancienne peuplade jaina.

De même, pour M. Streatfield, ils auraient été Jains à l'origine.

A. Gait et M. Haraprasad Shâstri les regardent comme des Bouddhistes.

Les Śarâkas habitent dans les provinces du Bengale (Ouest), de Chota Nâgpur, d'Orissa et même d'Assam.

Dans les provinces du Nord-Ouest et du Centre vivent les Sarâogis. Ils appartiennent à la religion jaina. On les croit de race identique à celle des Śarâkas.

Pour l'auteur de ce mémoire, les Śarâkas et les Sarâogis sont, au contraire, deux races distinctes. Les premiers sont de race mongole, et les seconds de race caucasienne. En outre les Sarâogis professent la foi jaina, tandis que les Śarâkas sont adeptes des cultes hindouistes.

---

3. — Statistique.

766

Statistical Atlas of India. Second edition. — Calcutta, 1895.

CH. XVI. STATISTIQUE DES RELIGIONS.

Nombre de Jains : 1.500.000.
Rapport à la population totale : 0,5 %.
Voir : Carte des religions, Planche II.

767

Report on the Census of British India, 1881. 3 volumes. — London-Calcutta, 1883.

VOLUME I.

P. 23-24. Population jaina de l'Inde : 1.221.896, soit une proportion de 48 pour 10.000.

P. 42. Distribution de la population jaina dans les principales provinces.

VOLUME II.

Différents tableaux de statistique religieuse.

VOLUME III.

L'appendice B, consacré aux religions du Panjâb, contient quelques rares indications relatives aux Jains.

768

Census of India, 1891. 3 volumes. — London, 1892-1893.

VOL. I. TABLEAUX DE STATISTIQUE RELIGIEUSE.

Le nombre des Jains s'élevait à 1.416.638 (tab. VI).

(Vol. III). General Report by J.-A. Baines.

Pages

162 Brève notice sur le Jainisme.

172 Proportion de la population jaina : 49 pour 10.000.

176 Distribution géographique des Jains.

769

Census of India, 1901. Volume I. — Calcutta, 1903.

Part I. Report by H. Risley.

P. 367-369. Notice générale sur le Jainisme.

Les origines. — Mahâvîra.— Séparation des Śvetâmbaras d'avec les Digambaras. — Différences entre le Jainisme et le Bouddhisme. — Les Jains à l'époque actuelle.

P. 381-382. Données statistiques. Le nombre total des Jains est de 1.350.000. — Leur répartition géographique, avec carte.

Part II. Tables by H. Risley and E.-A. Gait.

A consulter en particulier les tableaux V, VI, VII et XIII.

770

H.-M. Elliot. *Memoirs on the history, folk-lore, and distribution of the races of the North Western Provinces of India*. Edited, revised and re-arranged by John Beames. 2 volumes. — London, 1869.

Volume I.

P. 289. Les Jains sont au nombre de 49.983 dans les provinces du Nord-Ouest. Ils résident surtout à Ajmer, Muzaffarnagar et Lalitpur. Ailleurs, on les rencontre principalement à Agra, Farrukhabad, Itâwah, Allahabad et Mirzapur.

771

E.-J. Kitts. *Report on the Census of Berar, 1881.* — Bombay, 1882.

P. 73-76. Jains.

Ancienneté des Jains dans la province de Berár.

Doctrines et coutumes. Prêtres et laïques.

Parmi les 84 sectes jainas, quelques-unes seulement sont représentées dans le pays de Berár.

Les Porewárs, Khandarwâls, Agarwâls et Setwâls sont Digambaras.

Les Oswâls et les Śrimâlis sont Śvetâmbaras.

Données statistiques sur la population jaina des différents districts de Berár.

772

Lewis Rice. *Mysore and Coorg.* 3 volumes. — Bangalore, 1877-1878.

Vol. I. Mysore. in general.

P. 340-341. Distribution des Jains dans la province de Mysore. Ils sont en général agriculteurs ou commerçants.

P. 370-375. Le Jainisme en Mysore.

Notes historiques. — Les trois principales localités jainas : Śravaṇa Beḷgoḷa, Maleyúr et Humcha. — Liste des principaux maîtres de Śravaṇa Beḷgoḷa et de Humcha.

Généralités sur la doctrine jaina. — Notices sur Pârśvanâtha et Mahâvira.

P. 398. La littérature jaina en canara.

Vol. III. Coorg.

P. 204. Statistique des Jains dans le pays de Coorg.

P. 210. Quelques restes de temples témoignent du séjour ancien des Jains dans ce pays.

773

Lewis Rice. *Mysore*. Revised edition. 2 volumes. — Westminster, 1897.

Volume I.

Pages

220 Statistique des Jains dans la province de Mysore, d'après le recensement de 1891 : 13.278, soit 0,27 % de la population totale.

242 Les prêtres jainas appartiennent surtout à la communauté digambara et sont vêtus d'une robe jaune, d'où leur nom de Pitâmbaras.

244 Les Śvetâmbaras comptent peu de représentants en Mysore, les Digambaras y sont beaucoup plus nombreux.

247 Les Jains se rencontrent surtout dans le district de Shimoga.

287-288 Candragupta, disciple de Bhadrabâhu. Celui-ci, après avoir quitté Ujjain en prévision d'une famine, mourut à Śravaṇa Belgoḷa. Témoignages de l'émigration des Jains du Nord vers le Sud.

332 Bijjala, prince de la dynastie Kalacuri, professait la foi jaina.

346-347 Bukka Ier, prince de Vijayanagara, apaise en 1368 une dispute entre les Visnuites et les Jains.

460-465 Le Jainisme en Mysore.

Les Jains et la littérature tamoule et canara. — Les sanctuaires jainas en Mysore : Śravaṇa Belgoḷa, Maleyûr et Humcha. — Liste chronologique des maitres de Śravaṇa Belgoḷa et de Humcha. — Généralités sur le Jainisme. — Liste des 24 Tirthakaras. Notices sur Pârśvanâtha et Mahâvîra.

490 Dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, de savants Jains écrivent en canara.

494 La littérature jaina en canara. Elle est florissante jusqu'au XIIe siècle, puis s'éteint. Après le XVIe siècle, elle se manifeste de nouveau, surtout par des *campûkâvyas*, ou poèmes de mètres variés et mélangés de prose.

Pages

496-502 Esquisse de l'histoire de la littérature canara ; les principaux auteurs jainas.

509-510 La sculpture jaina à Śravaṇa Beḷgoḷa ; la statue colossale de Gomateśvara.

510-511 L'architecture jaina dans le sud de l'Inde ; les deux espèces de temples : bastis et beṭṭus. Les temples de Śravaṇa Beḷgoḷa.

Volume II.

District de Bangalore.

27-29 Statistique des Jains, d'après le recensement de 1891 : 1578, soit 2 °/₀ de la population totale.

District de Kolar.

110 Statistique : 896 = 0,15 °/₀.

145 La ville de Nandidroog était autrefois une place jaina. Ancienne inscription.

District de Tumkûr.

167-169 Statistique : 1956 = 0,33 °/₀.

District de Mysore.

228 Statistique : 2158 = 0,18 °/₀.

236-237 Bettadpur, autrefois principauté jaina, fondée au xe siècle.

240 Châmarâjnagar. Le principal temple jaina fut bâti en 1117.

254 A Śravaṇa Guṭṭa, au nord de Yelwal, une statue colossale de Gomateśvara ressemble à celle de Yênûr.

District de Hassan.

331-332 Au IIIe siècle environ av. J.-C., Bhadrabâhu émigre d'Ujjain et meurt à Śravaṇa Beḷgoḷa, qui devint ensuite un sanctuaire jaina célèbre. La statue colossale de Gomateśvara qu'on y voit fut élevée par Cámuṇḍaráya (983 A.D. environ), ministre du roi Râjamalla, de la dynastie Gaṅga.

Pages

Les rois de la dynatie Gaṅga accordèrent une protection toute particulière au sanctuaire de Śravaṇa Beḷgoḷa.

Biṭṭideva, de la dynastie des Hoysaḷas, abjura le Jainisme.

335-336 Statistique jaina du district : 1321, soit 0,25 °/₀.

364-366 Śravaṇa Beḷgoḷa, un des principaux sanctuaires jainas. Statue colossale de Gomateśvara, haute de 57 pieds ; 72 autres petites statues ; différents temples.

Bhadrabâhu, émigrant du Nord, est mort à Śravaṇa Beḷgoḷa au IIIe siècle av. J.-C. A son disciple Candragupta est dédié le plus ancien temple.

En 788, le Jain Akalaṅka confondit les Bouddhistes devant Hemasitala, roi de Kâñcî, et provoqua leur expulsion.

Plus tard, quand les rois Hoysaḷas se furent convertis au Visnuisme, les Jains furent persécutés.

District de Kadur.

382-383 Statistique : 1308 = 0,39 °/₀.

408-409 Śaṅkarâcârya, le grand réformateur sivaïte, s'établit à Sringêri au VIIIe siècle et fit une guerre acharnée aux Jains et aux Bouddhistes. — Sringêri possède un temple jaina.

District de Shimoga.

429-430 A Humcha, une communauté jaina fut fondée par Jinadatta en 159 av. J.-C.

439 Statistique jaina du district : 3422, soit 0,64 °/₀.

455-456 Humcha. Ancienne capitale de la communauté fondée par Jinadatta, originaire de Mathurâ. Notice sur Jinadatta ; sa généalogie d'après une inscription du XIe siècle et d'autres documents.

District de Chitaldroog.

506-507 Statistique : 639 = 0,15 °/₀.

774

W.-W. Hunter. *The Imperial Gazetteer of India*. Second edition. 14 volumes. — London. 1885-1887.

Cet ouvrage donne, pour les districts, les subdivisions et les villes où habitent des Jains, le nombre de ceux-ci d'après le recensement de 1881.

En dehors de ces renseignements statistiques, on trouve encore dans les différents volumes les notices suivantes :

Pages	Articles	Notices
	Volume I.	
7-12	Mont Abû.	Les cinq temples jainas du mont Abû, avec description particulière du grand temple de Vṛṣabha, du Vimalaśah dédié à Âdinâtha et du temple de Vastupâla et Tejaḥpâla en l'honneur de Neminâtha.
81	Ahar.	Quelques temples anciens.
95-97	Ahmadabad.	La cité d'Ahmadabab est un centre jaina très important : on y compte plus de 120 temples. La plupart des négociants et banquiers sont des Jains. — L'art jaina à Ahmadabad.
104	Ahmadnagar.	Les banques appartiennent en général à des Banyâs Mârwâris, de foi jaina.
112	Ajaigarh.	Restes d'anciens temples.
134	Ajodhya (Ayodhyâ).	Le royaume de Kosala, dont Ayodhya était la capitale, est fameux comme ancien pays jaina. — On voit encore aujourd'hui plusieurs temples, dont quelques-uns élevés, dit-on, sur les prétendus lieux de naissance de cinq Tîrthakaras.
141-142	Akola.	Avant l'invasion musulmane, les princes de ce district étaient jainas.
206	Alwar	Plusieurs temples.
314	Arcot.	Les Jains sont particulièrement nombreux dans la partie méridionale du district de North Arcot.
359-360	Assam.	Les Jains de cette province sont des marchands qui ne se fixent pas dans le pays.

Pages	Articles	Notices
402	Azimganj.	Ce village possède une colonie de marchands Oswâls et Mârwâris, de foi jaina, avec plusieurs temples magnifiques.
407	Badâmi.	La grotte jaina date de 650 A.D. environ.

Volume II.

13	Balihrî (Bhilri).	Ancien lieu de culte jaina.
45	Banâvar.	Ancienne capitale d'une principauté jaina.
181	Barwâni.	Quelques temples jainas aux environs de la ville.
184	Bâsim.	Les Jains eurent le pouvoir dans ce district avant l'invasion musulmane.
252	Belûr.	Un roi de la dynastie Hoysaḷa abjura le Jainisme pour le Visnuisme.
326	Beria.	Résidence d'un assez grand nombre de commerçants jainas. Un magnifique temple.
327	Bettadpur.	Au Xe siècle, un prince jaina entra dans la secte des Liṅgâyats.
340	Bhadreśwar.	Temple jaina intéressant. Ruines de temples élevés vers 1125 A.D. par le marchand Jagaḍuśah, et qui, après avoir été des lieux de pèlerinage fréquentés au XIIe et au XIIIe siècle, furent détruits, à la fin du XVIIe, par les Musulmans.
352	Bhâgalpur.	Aux environs de la ville se trouvent deux sanctuaires remarquables appartenant à la tribu des Oswâls, et dont l'un fut bâti, à la fin du XVIIIe siècle, par un riche banquier.
378	Bhatkal.	Au commencement du XVIIIe siècle, cette ville comptait plusieurs temples jainas.
442	Bîkaner.	La ville possède sept monastères jainas *(upâsâras)*, riches en manuscrits.

Volume III.

35	Bombay.	Les Jains constituent une secte influente dans la présidence de Bombay.
88	Borâm.	Ruines jainas aux environs de la ville.
128	Budhpur.	Ruines de temples jainas. Dans les environs, à Pakbirra, un groupe de temples avec la statue colossale d'un Tîrthakara.
143	Buldâna.	Selon la croyance populaire, les Jains auraient autrefois régné sur ce district.

Pages	Articles	Notices
333	Champanagar.	Résidence des prêtres des Oswâls.
369	Chânasma.	Grand temple dédié à Pârsvanâtha ; il fut élevé par souscription au commencement du XIXe siècle ; il renferme les statues en marbre des 24 Tîrthakaras.
372	Churra.	De sept temples jainas, il en reste encore deux très anciens, dont une rapide description architecturale est donnée.

Volume IV.

112	Damoh.	Une assemblée jaina, d'une durée de 15 jours, a lieu chaque année à Kundalpur. Un temple y fut élevé à Neminâtha, et c'est là que les Jains des environs venaient régler leurs différends.
157	Datiya.	A environ 4 milles de la ville, groupe de temples jainas remarquable au point de vue archéologique (Sunagaḍh).
158	Daulatabad.	Ruines d'un temple important.
230	Deulgaon Râja.	Les ancêtres des Jains de cette ville seraient venus du Nord, il y a 300 ans environ.
318	Dugâri.	Deux temples de cette ville appartiennent aux Jains.
348-349	Elûra.	Mention des grottes jainas.

Volume V.

85-86	Girnar	Courte description des temples, d'après Fergusson.
141	Gohâna.	Deux temples dédiés à Pârsvanâtha et dans lesquels a lieu un festival annuel.
147	Gondâ	Le district fut autrefois un royaume jaina qui sut résister aux forces musulmanes.
234-235	Gwalior	Ancien sanctuaire jaina. Courte notice sur des ruines de temples et sur les grottes qui contiennent plusieurs statues colossales, dont l'une, la plus grande de tout le nord de l'Inde, mesure 57 pieds de hauteur.
262-267	Hyderabad	Notice sur les Jains de Berâr. Ils occupent la région depuis une époque fort reculée. Des princes jainas régnèrent, dit-on, à Kaliyân. De 1867 à 1881, la population jaina a plus que doublé.

Pages	Articles	Notices
295	Halebîd.	Ruines jainas dans les environs.
332	Haridwar.	Statue représentant probablement Âdinâtha.
342	Harpanahalli.	Cette ville contient une colonie jaina.
346-347	Hassan.	Śravaṇa Beḷgoḷa aurait été occupé par les Jains dès le IIIe siècle av. J.-C. Le pic d'Indrabetta est couvert de plusieurs temples anciens avec inscriptions, et sur celui de Candrabetta s'élève la statue colossale de Gomateśvara. — Le district de Hassan fut autrefois gouverné par des princes jainas.
374	Hazâribâgh.	Les Jains du district sont pour la plupart commerçants dans les villes de Hazâribâgh et de Chatrâ. Des moines sont aussi installés au pied du mont Pâreśnâth, bien connu comme lieu de pèlerinage.
501-502	Humcha.	Ce village, qui compte presque exclusivement des Jains, fut jadis la capitale d'une principauté jaina fondée par Jinadatta, venu de Mathurâ. Nombreuses ruines. Inscriptions dont les plus anciennes datent du Xe siècle, La succession des prêtres jainas s'est perpétuée depuis les temps anciens jusqu'à l'époque actuelle.

Volume VI.

158-162 Notice générale sur le Jainisme. — Les Jains; leurs doctrines; leurs sanctuaires. — Rapports du Jainisme avec le Bouddhisme. — Antiquité du Jainisme. Recherches de M. Jacobi. Le Jainisme est plus ancien que le Bouddhisme. — Date des écritures jainas. — Le Jainisme moderne.

331 La période jaina de la littérature tamoule : du IXe au XIIIe siècle; les principales œuvres : le dictionnaire *Divâkaram* et le poème épique *Śindâmaṇi*.

338 Le prâkrit des Jains.

693, 701 Données statistiques.

Pages	Articles	Notices
	VOLUME VII.	
65	Jais.	Temple dédié à Pârśvanâtha.
70	Jessalmer.	Temples remarquables, dont le plus ancien date de 1371.
245	Jorhat.	Ce village compte une importante colonie de Jains.
289	Kadur.	D'après des inscriptions et autres monuments, ce village fut une place jaina au xe siècle.
337	Kalinjera.	Ville jadis importante comme centre de commerce jaina; restes d'un magnifique temple.
429	Kapadwanj.	Temple moderne finement décoré.
463	Kârkaḷa.	Ancienne ville jaina contenant quelques ruines intéressantes.
	VOLUME VIII.	
101	Katra Medniganj.	Deux temples jainas.
159	Khaṇḍagiri.	Temple élevé par les Marâthis à la fin du XVIIIe siècle.
162	Khandwâ.	Ancien centre jaina où l'on voit encore des ruines.
187	Khekâra.	Magnifique temple.
212	Khurja.	Temple superbement orné.
345	Kumalgarh.	Anciens temples. Un prince jaina aurait régné dans la région au IIe siècle A.D.
458	Lalitpur.	Nombreux temples jainas dans le district.
	VOLUME IX.	
22	Madras.	Dans la présidence de Madras, les Jains habitent surtout les deux districts d'Arcot ainsi que le Canara méridional.
183	Mahoba.	Restes d'anciens temples jainas.
296	Mandhata.	Courte notice sur les temples jainas de cette île.
309	Mandor.	Quelques ruines jainas.
351	Masûr.	Temple avec inscriptions.
361	Mâtar.	Temple.
368	Mâu.	id.
525	Mudabidri.	Ancienne cité jaina; 18 temples y sont encore entretenus et contiennent de nombreuses inscriptions.

Pages	Articles	Notices
	Volume X.	
92-93, 100	Mysore.	Les Jains furent longtemps prépondérants dans cette région. Les anciens princes de la dynastie Coḷa professaient le Jainisme, de même que les rois Hoysaḷas. — Restes de temples et nombreuses inscriptions. — Des livres sacrés jainas sont écrits en vieux canara.
142	Naḍole.	Notice, d'après Tod, sur des restes d'architecture qui prouvent que le Jainisme prédomina jadis dans cette ville.
213	Narnâla.	Des citernes de pierres furent, dit-on, construites par les Jains, qui régnèrent dans la région avant la conquête musulmane.
329	Nimâr.	Le Jainisme prévalut dans le pays du IXe au XIIe siècle. Des restes de temples se voient encore à Khandwâ et près de Mandhata.
485-486	Oudh.	Vers le Xe siècle une dynastie professant la foi jaina régnait dans la région de Śrâvastî. La capitale de ce royaume a pris dans la suite le nom de Saheṭ-Maheṭ. Aujourd'hui encore de nombreuses ruines jainas sont visibles, au milieu desquelles on a élevé un temple moderne dédié à Śambhavanâtha.
	Volume XI.	
3-10	Pâlitâṇâ.	Histoire résumée des rapports entre les Jains du Śatruñjaya et le gouvernement de Pâlitâṇâ. Cette histoire, qui est surtout celle des redevances dues par les Jains, porte sur la période comprise entre 1650 et 1883. — Description, d'après M. Burgess, des différents temples du Śatruñjaya. — Notice empruntée à M. Fergusson sur l'architecture jaina en général.
14	Palma.	Ancien établissement jaina, décrit d'après Dalton.
57-58	Mont Pâreśnâth.	Description et histoire de cette colline du Bengale, un des lieux de pèlerinage jaina les plus fréquentés.

Pages	Articles	Notices
77	Partâbgarh.	Cette ville du Râjputâna possède 4 temples jainas.
82	Pâṭaṇ.	Centre jaina considérable avec 108 temples jainas et d'importantes bibliothèques.
84	Pâṭṇâ.	Aux environs, une statue mutilée de Mahâvîra.
121	Pâvâgad.	Ruines de plusieurs temples magnifiques.
188	Pisangân.	Ancien temple.
195	Pokharan.	Temple jaina sur l'emplacement de l'ancienne cité.
381	Râjgir.	Plusieurs temples.
439	Rakhabdeo.	Célèbres temples dédiés à Âdinâtha, construits vers 1375 et remarquables par leurs sculptures. Ils sont le but d'un pèlerinage fréquenté.
461-462	Râmpur.	Courte description des deux temples élevés en 1440 en l'honneur de Pârśvanâtha. Ils sont l'objet de deux pèlerinages annuels, en mars et en septembre.
509	Râṇîpur.	Deux jolis petits temples.

Volume XII.

79	Ronâhi.	Trois temples.
127	Sahet-Maheṭ.	L'ancienne Śrâvastî et, selon les Jains, le lieu de naissance de leur troisième Tîrthakara, Śambhavanâtha. Ruines nombreuses; petit temple moderne.
217	Sanganer.	Différents temples et édifices jainas.
271	Sarsâganj.	Résidence de commerçants jainas; plusieurs temples.
421-42[illegible]	Śravaṇa Belgoḷa.	Épisode de Bhadrabâhu émigrant du Nord vers Śravaṇa Belgoḷa, et mourant dans cette localité où l'empereur Candragupta l'avait suivi, après avoir renoncé au trône. — La statue colossale de Gomateśvara. — Inscriptions diverses. — Ce village était autrefois un centre jaina important.

Volume XIII.

8	Sirpur.	Célèbre sanctuaire en l'honneur de Pârśvanâtha.

Pages	Articles	Notices
59	Sonda.	Monastère jaina.
63	Sonpat.	Deux temples.
106	Sultanpur.	Ville célèbre par le nombre et la richesse des commerçants jainas qui y résident.
163	Talâjâ.	Temple.
242	Terdaḷ.	Temple construit en 1187.
267	Thar-Pârkar.	Ruines de plusieurs temples.
554	Yêṇûr.	Ancienne ville jaina, possédant une statue colossale du genre de celle de Śravaṇa Beḷgoḷa.

775

E. Thornton. *A Gazetteer of the Territories under the Government of the East-India Company and of the native States on the continent of India.* 4 volumes. — London, 1854.

Pages	Articles	Notices
		Volume I.
1-3	Mont Abû.	Célèbre lieu de pèlerinage jaina; les temples.
305-308	Bîkaner.	Le district compte un nombre considérable de Jains, et la ville possède plusieurs temples.
350	Bénarès.	Le temple jaina.
96	Bombay.	Nombre des Jains à Bombay, au 1er mai 1849 : 1902.
247	Cambay.	Deux temples, dont l'un très célèbre, dédié à Pârśvanâtha.
253	Canara.	Les Jains sont nombreux dans le Canara méridional.
358	Chitor.	Une tour jaina, érigée en 896.
		Volume II.
221	Edur.	Plusieurs temples jainas sur les collines aux environs de la ville.
335	Girnar.	Les temples et la statue géante de Ṛṣabha.
388	Gorakhpur.	Un petit nombre de marchands de ce district professent la religion jaina.

Pages	Articles	Notices
48	Guzerate.	Les Jains sont en très grand nombre dans cette province. Dans la péninsule en particulier, il n'est pas de village qui n'en compte plusieurs familles. Les établissements monastiques de Girnar et de Pâlitâṇâ.
282	Jessalmer.	Les temples jainas de cette ville datent d'une époque ancienne.
324-325	Jodhpur	Les indigènes de Mârwâr appartiennent pour la plupart à la foi jaina et constituent les neuf dixièmes des banquiers de l'Inde entière. Parmi les Jats, dont la race est très ancienne, on compte quelques Jains.

Volume III.

9	Kaira.	Temple et grotte jainas.
37	Kârkaḷa	Les princes qui gouvernèrent autrefois ce district appartenaient à la religion jaina.
177	Kalinjera.	Autrefois importante cité jaina. Temple ancien maintenant abandonné.
556	Mandor.	Ruines bouddhiques ou jainas.
597	Mâimpur.	Temple jaina.

Volume IV.

99-100	Pâlitâṇâ.	Les différents temples jainas Le Śatruñjaya, montagne sacrée, dédiée à Âdinâtha.
588-589	Śravaṇa Beḷgoḷa	Célèbre lieu de culte jaina. La statue colossale de Gomateśvara.
804	Yêṇûr.	Huit temples jainas et une statue colossale.

776

Ch. Grant. *The Gazetteer of the Central Provinces of India*. Second edition. — Nâgpûr, 1870.

Pages	Articles	Notices
24	Balihri (Bhilri).	Ancien lieu de culte jaina.
41	Berla	Grand nombre de marchands jainas, qui ont construit un beau temple dans cette ville.
175 et 249	Kundalpur.	Assemblée jaina annuelle. Temples nombreux.

Pages	Articles	Notices
243-244	Khandwâ.	Grand centre de culte jaina au XIIe siècle. Ruines considérables.
261-264	Mandhata.	Trois temples datant du XIIe-XIIIe siècle et ornés de statues de Tîrthakaras; une description détaillée en est donnée.
323	Nâgpur.	Les Mârwâris du district de Nâgpur sont pour la plupart jainas et adorent particulièrement Pârśvanâtha.
360	Narsinghpur.	Cette province compte un petit nombre de marchands jainas.
377	Nimâr.	Le Jainisme prévalut autrefois dans cette région, où l'on trouve les restes de nombreux temples.
388	Nohta.	Ruines de quelques temples dans les environs.
408	Râipur.	Ce district renferme quelques jolis temples.
428	Râmtek.	Quelques Porewârs professent la foi jaina. Plusieurs temples modernes; un autre, le plus ancien de la cité, est probablement aussi jaina.

777

Gazetteer of the Bombay Presidency. — Bombay.

Volume I. Part I (1896).

History of Gujarat. — Bhagwânlâl Indrajî, Jackson, Watson, J.-A. Baines, Ashburner.

Pages	
102	Les ministres jainas Tejaḥpâla et Vastupâla.
152	Le roi Vanarâja. Fondation d'Aṇahilvâḍ et construction de temples jainas.
156-197	Le Jainisme sous les Caulukyas. La vie et le rôle de Hemacandra.

Volume I. Part II (1896).

II. *Early History of the Dekkan.* — R.-G. Bhandarkar.

Voir, sous le n° 680, l'analyse détaillée de la seconde édition de cet ouvrage.

III. *Dynasties of the Kanarese Districts.* — J.-F. Fleet.

Le chapitre IV (p. 426-467), consacré aux Cálukyas, expose l'état du Jainisme sous cette dynastie.

P. 479-482. Persécution des Jains par les Liṅgáyats sous les Kalacuris.

P. 491. Les Hoysaḷas adeptes de la religion jaina.

Volume II (1877).

Pages

Surat and Broach.

55 Statistique jaina en 1872 : 11.332 habitants.

299 Ránder fut autrefois une cité jaina.

303 L'hôpital pour animaux dit Pánjrápol, à Surate.

379 En 1872, le district de Bharoch comptait 3.986 Jains.

555 L'hôpital pour animaux à Bharoch.

566 Kávi, lieu de pèlerinage jaina. Les deux temples.

Volume IV (1879).

Ahmedabad.

34 Population jaina du district d'Ahmadabad : 35.847 habitants, en 1872.

300-302 Les temples jainas d'Ahmadabad ; courtes notices descriptives et historiques.

323-324 Les couvents jainas d'Ahmadabad.

Volume V (1880).

Cutch, Pálampur and Mahi Kántha.

42 Le district de Kacch comptait en 1872 une population jaina de 65.873 habitants.

213-214 Ruines d'un ancien temple jaina à Bhadreśwar.

221-222 Le temple jaina de Gedi.

289 Palampur. Le district, en 1872, comptait 32.956 Jains.

342 Kákar. Temple jaina intéressant.

347 Śankheśwar. Sanctuaire jaina célèbre.

436-437 Idar ; le temple jaina.

Pages

442 Taranga; les deux temples célèbres d'Ajitanâtha et de Śambhavanâtha.

Volume VI (1880).

Rewa Kántha, Nárukot, Cambay.

168 Sanjâla. Temple ancien dédié à Ṛṣabha.

215 Les Jains à Cambay à l'époque du ministre Vastupâla.

Volume VII (1883).

Baroda.

67 Population jaina (1872) : 46.718.

508 Les temples jainas de Pâṭaṇ.

619 Metrâna; célèbre temple dédié à Pârśvanâtha.

Volume VIII (1884).

Káthiáwár.

147-149 Les Jains dans le Kâṭhiâwâḍ. Le Śatruñjaya et Girnar. Les castes et tribus.

441-444 Description du mont Girnar.

603-606 Pâlitâṇâ et le Śatruñjaya.

Volume IX. Part I (1901).

Gujarát Population : Hindus.

105-115 Notice très intéressante sur le Jainisme.
Digambaras et Śvetâmbaras. — Les gacchas des Śvetâmbaras. — Les *Śrîpûjyas* ou chefs de sectes. — Les ascètes : sâdhus, sâdhvis et gorjis. — Les temples, les prêtres et le culte. — Les monastères. — Les fêtes. — Les hôpitaux pour animaux.

550 Lieux de pèlerinage jaina dans le Guzerate.

Volume X (1880).

Ratnágiri and Sávantvádi.

119 Les Jains et le Jainisme dans le district de Ratnagiri; traces de survivance.

Volume XV. Part I (1883).

Pages

Kánara.

229-236 Notice sur les Jains du Canara septentrional. Données historiques. Organisation. Croyances. Culte. Coutumes.

Volume XV. Part II (1883).

Kánara (*suite*).

282-283 Le Jainisme à Gersappe. Antiquités et temples.

Volume XVI (1883).

Násik.

423-424 Les grottes jainas d'Ankái Tankái.

426-428 Description des grottes jainas de Châmar (Châmar Lena).

Volume XVII (1884).

Ahmadnagar.

99-103 Notice sur les Jains Shimpis (tailleurs). Origine, croyances, mœurs et coutumes.

Volume XVIII. Part III (1885).

Poona.

340-341 Description des temples en l'honneur de Pârśvanátha à Poona.

Volume XIX (1885).

Sátára.

58 Notice sur les Jains du district.

Volume XXI (1884).

Belgaum.

101-103 Les Jains dans le district de Belgaum. Mœurs et coutumes.

539-541 Les temples jainas de Belgaum.

Volume XXII (1884).

Pages

Dhárwár.

116-119 Les Jains dans le pays de Dhârwâḍ. Origine, mœurs et coutumes.

653 Le temple jaina de Bankâpur.

769 Lakkuṇḍi; les deux temples jainas.

Volume XXIII (1884).

Bijápur.

280-282 Notice sur les Jains du district.

557 La grotte jaina de Badâmi.

564 Le temple de Jinendra, construit par Ravikirti à Aihoḷe.

683-686 Traduction de l'inscription du temple de Jinendra, à Aihoḷe (634 a. d.).

Volume XXIV (1886).

Kolhápur.

133-146 Notice développée sur les Jains. — Leur nombre et leur distribution dans le district. — Les Tirthakaras; Pârśvanâtha et Mahâvîra. — Doctrines et croyances. Mœurs et coutumes.

778

C. Watson. *Rajputana District Gazetteers*. Vol. I.-A. *Ajmer-Merwara*. — Ajmer, 1904.

P. 34-36. Population jaina d'après le recensement de 1901 :

Ajmer	14.409
Mârwâr	5.513
Total	19.922

Caractères généraux de la religion jaina. Les temples. Le temple dit Nasiyán à Ajmer.

779

H.-R. Nevill. *District Gazetteers of the United Provinces of Agra and Oudh.* — Allahabad.

Vol. III (1903). — Muzaffarnagar.

P. 84. Les Jains Banyâs forment une des classes les plus importantes de marchands dans le district de Muzaffarnagar.

P. 284. La ville de Khâtauli compte 4 temples jainas de construction récente.

Vol. IV (1904). — Meerut.

P. 82. Les Jains sont plus nombreux dans le district de Meerut que dans tout autre district des Provinces Unies. Ils sont en général commerçants et possèdent beaucoup de temples de construction récente et sans grande importance.

Vol VIII (1905). — Agra.

P. 69. Nombre de Jains : 12.953, soit 1, 22 °/₀ de la population totale du district.

P. 72. Les Jains sont répandus dans tout le district, mais spécialement dans la subdivision d'Agra. Ils appartiennent en général à la caste des Banyâs. On les désigne d'ordinaire sous le nom de Saràogis. Ils s'occupent de commerce et de négoce. Parmi eux se trouvent quelques-uns des plus riches représentants de la Communauté.

P. 297. Le village de Jarkhi compte 321 riches Jains, qui y ont construit un magnifique temple.

Vol. XXXIV (1904). — Naini Tal.

P. 99. Le district ne compte que 40 Jains (recensement de 1901).

P. 114. Les Jains sont établis comme négociants, principalement dans les deux villes de Kashipur et de Jaspur.

Vol. XXXIX (1905). — Rai Bareli.

P. 57 58 Il n'y a qu'une cinquantaine de Jains dans le district de Rài Bareli, et la moitié environ réside dans la capitale.

Vol. XL (1905). — Sitapur.

P. 51 et 60. Il y a 261 Jains dans le district.

Vol. XLI (1904). — Hardoi.

P. 59-60. Il n'y a que 15 Jains dans le district. Ils exercent la profession de négociants.

Vol. XLII (1905). — Kheri.

P. 66-67. Dans le district de Kheri, les Jains ne sont qu'au nombre de 21. Ce sont des marchands.

Vol. XLIII (1905). — Fyzabad.

P. 57-58. Le Jainisme à Ayodhya.

Cinq Tirthakaras, parmi lesquels Ṛṣabha, seraient nés à Ayodhya. En Saṃvat 1781, cinq temples digambaras furent élevés en leur honneur.

Un temple śvetâmbara a été construit en Saṃvat 1881.

Vol. XLIV (1905). — Gonda.

P. 65-66. Les Jains, au nombre de 8 seulement, habitent tous Nawabganj, où ils s'occupent de commerce.

Vol. XLV (1903). — Bahraich.

P. 65. D'après le recensement de 1891, le district de Bahraich ne compte que 82 Jains.

Vol. XLVI (1903). — Sultanpur.

P. 59. Il n'y a que 2 Jains dans le district de Sultanpur.

Vol. XLVII (1904). — Partabgarh.

P. 63. Le district ne compte que 8 Jains.

Vol. XLVIII (1904). — Bara Banki.

P. 66 et 69. On trouve 972 Jains dans ce district, où ils se livrent au commerce surtout dans les subdivisions de Nawabganj et de Ramsanehighat.

780

W. Francis. *Madras District Gazetteers*. — Madras.

Bellary (1904).

Pages

30 Quelques temples jainas du district de Bellary datent du XIe siècle.

54 Les Jains sont peu nombreux dans ce district et leur influence est négligeable. Leurs coutumes et leurs cérémonies religieuses sont peu différentes de celles des Brâhmanes. Caractères généraux de leur croyance et de leur morale.

198 Adôni. Quelques anciennes statues de Tîrthakaras.

202 Chinnatumbalam. Deux temples jainas abandonnés.

206 Peddatumbalam. Plusieurs images de Tîrthakaras.

210 Cippagiri. Ancien centre jaina. Temple avec plusieurs statues ou images de Tîrthakaras.

232-233 Kurugôdu. Groupe de 10 anciens temples.

242 Kôgala. Ancien centre jaina. Temple, statue de Tîrthakara et autres antiquités. Plusieurs inscriptions.

248 Bâgali. Ancien temple dit Brahma-Jinâlaya.

273 Hampi. Divers temples.

300 Rayadrug. Temple avec statue; diverses antiquités.

Anantapur (1905).

26 Les Jains sont au nombre de 300 seulement dans le district.

154 Quelques restes d'antiquités jainas à Gooty.

161-162 Kônakondla. Ancien centre jaina. Statue d'un Tîrthakara. Sculptures digambaras.

176 Kambadûru. Traces d'influence jaina dans l'architecture des temples.

178 Agali. Ancien temple jaina avec statue d'un Tîrthakara.

Pages

179 Amarâpuram. Temple moderne avec statue et inscription en vieux canara.

185 Ratnagiri. Vieux temple jaina.

194 Peṇṇakoṇḍa. Deux temples jainas.

XII

VARIA

---

1. — Mythologie.

781

J. Burgess. *Note on Jaina Mythology* (Indian Antiquary, vol. XXX, p. 27-28). — Bombay, 1901.

Analyse succincte du second volume du *Ratnasâra* (Bombay, Saṃvat 1923), qui contient quelques indications sur la mythologie jaina.

Liste des 24 Tirthakaras du passé, de l'âge actuel et de l'époque future.

Neuf autres listes, contenant chacune 24 Jinas; ce sont les Jinas du Dhâtukikhaṇḍa, du Puṣkaradvîpa et de la partie Airâvata du Jambûdvîpa.

Liste des 24 Tirthakaras du temps présent avec leurs caractères distinctifs.

Note sur les Yakṣas et Yakṣiṇis dans la mythologie jaina.

Classification des dieux.

782

L. de Milloué. *Étude sur le mythe de Vṛiṣabha* (Annales du Musée Guimet, vol. X, p. 413-443). — Paris, 1887.

Les Tirthakaras en général. — Vṛṣabha d'après les données

jainas et d'après les documents brâhmaniques : identité des deux personnages. Explication du mythe de Vṛṣabha : survivance du mythe védique d'Agni.

Description d'un fragment de bas-relief en pierre calcaire représentant Vṛṣabha, et d'un groupe en fonte dont le personnage principal est Mahâvîra. Ces deux images sont reproduites dans deux planches hors texte, pl. XVII et XVIII.

783

H. Jacobi. *Ueber den Jainismus und die Verehrung Krischna's* (Berichte des VII. internationalen Orientalisten-Congresses, p. 75-77). — Wien, 1889.

Le culte jaina.

Les Tîrthakaras et autres saints.

Parmi les 63 personnages de la mythologie jaina, 27 sont en rapport avec le culte de Kṛṣṇa. Ce rapport est plus étroit en ce qui concerne le vingt-deuxième Tîrthakara, Neminâtha.

Origine du culte de Kṛṣṇa dans la religion jaina. Lorsque les Jains s'étendirent jusqu'au Guzerate, vers le IIIe siècle de l'ère chrétienne, ils rencontrèrent dans ce pays le culte de Kṛṣṇa, qu'ils adoptèrent volontiers afin de s'assurer plus facilement des adeptes laïques.

Un résumé de cette communication est donné dans l'*Indian Antiquary*, vol. XVI, p. 163-164.

784

M. Winternitz. *Nejamesha, Naigamesha, Nemeso* (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland for 1895, p. 149-155). — London, 1895.

Étude sur les rapports entre le Nejameṣa védique, le Naigameṣa de Suśruta et le Naigameya du *Mahâbhârata*, d'une part, et le Hariṇegamesi ou le Nemesa des Jains, d'autre part.

785

J. Stevenson. *On the Intermixture of Buddhism with Brahmanism in the religion of the Hindus of the Dekkan* (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, [Old Series], vol. VII, p. 1-8). — London, 1843.

Les divinités Vithoba et Rakhami, qui font partie du panthéon hindouiste et sont l'objet d'un culte spécial à Pandharpur, seraient des divinités jainas transformées.

786

C.-F. Oldham. *Serpent-Worship in India* (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland for 1891, p. 361-392). — London, 1891.

P. 384-386. Le culte du serpent et la religion jaina. Rapprochements historiques et légendaires. Les Nâgas dans l'art jaina.

787

Gulal Chand. *Jainism. 28 Labdhees = Miraculous powers possessed only by Yogis and Yatis [except three]* (Journal of the Maha-bodhi Society, vol. III, p. 8). — Calcutta, 1894.

Simple liste de ces pouvoirs miraculeux, copiée, dit l'auteur, « from a very old Jain manuscript » qu'il ne désigne pas autrement.

Ces merveilleuses facultés consistent, entre autres, à guérir toutes sortes de maladies, à connaître la pensée d'autrui, à multiplier des objets, à se mouvoir dans l'espace, etc., enfin à devenir un Arhat.

788

Y.-S. Vavikar. *Some Remarks on the Svastika* (Indian Antiquary, vol. XXVII, p. 196). — Bombay, 1898.

Les Jains donnent au svastika la première place parmi leurs

huit symboles. Il est pour eux la figure emblématique d'un Siddha. En effet, le point central *(bindu)* représente la vie *(jîva)*, et les quatre branches, les quatre conditions de la vie future (devenir dieu ; aller aux enfers ; renaître sous forme humaine ; renaître dans le corps d'un animal inférieur). Mais dans le svastika ces quatre branches sont recourbées et comme fermées, car le Siddha est affranchi de toute renaissance.

789

JAVERASÂGARA. *Jinamûrti pûjâpradîpa.* — Bombay, 1883.

Traité en hindi sur l'adoration des idoles.

790

DROPATTÎ. *Arihant-pûjâ-khaṇḍana.* — Amritsar, 1891.

Contre le culte des Arhats. En hindi.

---

2. — Questions doctrinales.

791

M. RAJARAM BODAS. *A historical Survey of Indian Logic* (Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. XIX, p. 306-347). — Bombay, 1897.

Passim. Considérations sur les rapports de la philosophie Vaiśeṣika avec les doctrines du Jainisme.

792

L. de MILLOUÉ. *Conférences au Musée Guimet, 1898-1899* (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque de vulgarisation, vol. XII). — Paris, 1902.

Pages

45-46 Théorie de l'âme et de la métempsycose dans la religion jaina.

73-74 Cosmologie jaina. Les principes. Le temps. Les continents.

141 Le symbolisme du svastika chez les Jains.

143 Le symbolisme du vardhamâna (trident).

163 Morale jaina. Dharma et karman.

169-170 L'enfer selon les doctrines jainas.

793

W.-F. Warren. *Problems still unsolved in Indo-Aryan Cosmology* (Journal of the American Oriental Society, vol. XXVI, p. 84-92). — New Haven, 1905.

P. 91-92. Problèmes relatifs à la cosmologie jaina.

Quels sont les rapports de cette cosmologie avec celle qu'exposent les textes épiques et puraniques, d'une part, et avec les théories brâhmaniques modernes et bouddhiques, d'autre part?

Autres problèmes spéciaux.

794

J. Burgess. *Notes on Hindu Astronomy and the History of our Knowledge of it* (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland for 1893, p. 717-761). — London, 1893.

P. 752-753. Notice sur la *Suryaprajñapti*. Les travaux de Weber et de M. G. Thibaut sur cet ouvrage.

795

G. Thibaut. *Astronomie, Astrologie und Mathematik* (Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, Band III, Heft 9). — Strassburg, 1899.

P. 19-29, *passim*. L'astronomie jaina d'après la *Sûryaprajñapti*.

796

A. Guérinot. *La doctrine des êtres vivants dans la religion jaïna* (Revue de l'Histoire des Religions, vol. XLVII, p. 34-50). — Paris, 1903.

Exposé comparatif de la doctrine jaina relative aux êtres vivants, d'après l'*Uttarâdhyayana* et le *Jîvavicâra*.

Classification et caractères des êtres vivants :

1. Êtres en état de perfection.
2. Êtres en état de transmigration : inanimés ou animés.

Êtres inanimés : terre, eau, feu, vent, plantes.

Êtres animés : animaux inférieurs, habitants de l'enfer, animaux supérieurs, hommes, dieux.

---

3. — Coutumes.

797

J. Burgess. *Papers on Śatrunjaya and the Jains* (Indian Antiquary, vol. II, p. 14-17; 134-140; 354-357; vol. XIII, p. 191-196; 276-282). — Bombay, 1873-1884.

I. Kâthiâwâd and the Jainas.

Les centres jainas dans l'Inde.

Caractère général du Jainisme; rapports avec le Bouddhisme.

Origine et histoire du Jainisme, d'après Wilson. Relation de Hiouen-Thsang.

Les doctrines jainas. Règles morales.

Les Tîrthakaras et les dieux.

II. The Tîrthaṅkaras or Jinas.

Histoire (ou légende) de chacun des 24 Tîrthakaras.

Liste, d'après Hemacandra, des Tîrthakaras du cycle passé et du cycle futur.

III. Śatruñjaya Hill.

Les cinq places sacrées des Jains.

Description du mont Śatruñjaya. Notice sur le *Śatruñjayamâhâtmya*. Légendes relatives au Śatruñjaya. Brève description des principaux temples.

IV. The Jaina Ritual.

Le culte. Les trois offices quotidiens. Description détaillée des rites, des prières et des formules.

Les jours sacrés des Jains. La confession et le jeûne.

V. Gachchhas, Śrîpûjyas, Yatis, Nuns, etc.

1. Gacchas. — Des 84 sectes jainas, 8 seulement sont représentées au Guzerate. Chaque secte a sa déesse ou devi. Chaque famille, outre la déesse de la caste, ou Jñâtidevi, possède une déesse particulière, ou Kuladevi.

Liste des Tîrthakaras avec leurs Yakṣas et leurs Yakṣiṇis respectifs, et l'indication de l'arbre sous lequel ils obtinrent l'illumination.

2. Śrîpûjyas. — Chaque gaccha a son grand prêtre, appelé Śrîpûjya, et qui est chargé de l'instruction religieuse.

3. Saṃvegis et Yatis. — Les Yatis ou Jatis sont les ascètes jainas. Ils forment deux classes : les Saṃvegis et les Jatis proprement dits. Leur initiation ; leurs devoirs ; leurs coutumes.

4. Girṇis. — Les Girṇis ou Sâdhvis sont les nonnes jainas. Leur organisation et leurs coutumes.

5. Les Tîrthakaras éternels. — Les Jains reconnaissent quatre Tîrthakaras éternels, qui sont : Rikhabhânanda, Candrânanda, Vârikheṇa et Vardhamâna.

6. Légende de Pârśvanâtha et Kamaṭha.

7. Oṃkâra et Hriṃkâra. — Composition et signification de la syllabe *Om* et du symbole *Hrîm*. Leur graphie et leurs représentations.

8. Jalajâtra. — Le festival de l'eau. A quelles occasions et comment il est célébré.

VI. Jaina Marriage.

Description détaillée du mariage chez les Jains et des différentes cérémonies qu'il comporte.

798

W. Crooke. *An introduction to the Popular Religion and Folklore of Northern India.* — Allahabad, 1894.

Pages

4 Rappel de la règle jaina qui défend de manger après le coucher du soleil, de peur de mettre à mort les insectes qui pénétreraient dans la bouche.

7 Le svastika est regardé par les Jains comme un signe propice.

67 Les Jains adorent Bhairava en tant que protecteur de leur Église et de leur Communauté. Ils lui offrent des fruits ou des sucreries, mais jamais de viande ou de sacrifices sanglants.

117 Le culte jaina consiste dans l'adoration de saints déifiés.

235 Indra est le compagnon invisible de Mahâvira.

338 L'empereur Akbar défendit de mettre du bétail à mort pendant les 12 jours regardés comme sacrés *(Pacusaṇ)* par les Jains.

799

R. Spence Hardy. *Eastern Monachism.* — London, 1860.

Pages

65 Coutume des prêtres jainas de porter un voile sur la bouche et de balayer le chemin où ils passent, afin d'éviter le meurtre éventuel des infimes animaux.

338 Il n'y a plus de Bouddhistes dans l'Inde. On n'y rencontre que des Jains, qui paraissent professer un Bouddhisme modifié ou des doctrines dérivées de la même source que le Bouddhisme.

375 Curieuse relation du missionnaire Rhenius, d'après laquelle les grands prêtres jainas sont élus à la majorité populaire.

800

BUṬERÂYA. *Muhpatti viṣe carcâ.* — Ahmadabad, 1878.

Traité au sujet du voile que les prêtres jainas portent sur la bouche. En hindi.

801

DULÎCAND PÂKṢIKA. *Bâîs abhakṣya tyâga.* — Farukhabad, 1895.

Vingt-deux articles en hindi au sujet de certains aliments dont l'usage doit être abandonné.

802

K.-B. PÂṬHAK. *A note on the early Kadamba Inscriptions* (Indian Antiquary, vol. XIV, p. 12-14). — Bombay, 1885.

Note sur la polémique survenue entre Jains et Brâhmanes à propos de la question des sacrifices, après le nirvâṇa du Tirthakara Munisuvrata.

Les Jains sont formellement opposés à tout sacrifice. Citation d'un passage de l'*Uttarapurâṇa* à ce sujet.

803

R.-S. COPLESTON. *Papers on the first fifty Jâtakas* (Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society, vol. VIII, p. 193-296). — Colombo, 1885.

P. 212-221. La dialectique jaina. — Rapports des Jains avec les Brâhmanes et les Bouddhistes. — Les Svetâmbaras et les Digambaras. — Coutumes jainas. — Les sermons des prêtres; ils se composent de deux parties : 1° énonciation d'un principe moral, 2° récit correspondant. — Les quatre sections des écritures digambaras. — Quelques données chronologiques.

804

G.-M. Murray-Aynsley. *Discursive contributions towards the study of asiatic Symbolism,* X (Indian Antiquary, vol. XVI, p. 8-15). — Bombay, 1887.

P. 13. Notice sur l'encensement dont furent l'objet des pèlerins jainas au mont Abû. La cérémonie avait lieu sous le porche d'un des temples. Elle était accomplie par un prêtre, à l'aide d'un encensoir analogue à celui dont fait usage la liturgie catholique.

805

A. Burnes. — *Notice of a remarkable Hospital for Animals at Surat* (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, [Old Series], vol. I, p. 96-97). — London, 1834.

Description de l'hôpital pour animaux, dit Pânjrâpol, fondé à Surate par les Jains.

Considérations sur les établissements du même genre qui se trouvent dans l'ouest de l'Inde, et en particulier sur un hôpital de rats à Anjâr dans le Kacch.

806

A. P. W. *Modern Jain Antipathy to Brahmans* (Indian Antiquary, vol. XXV, p. 316). — Bombay, 1896.

Relation d'une coutume en usage chez les Saráogis Banyâs, et qui consiste, à l'occasion d'un mariage, à lancer des flèches sur un mannequin représentant un Brâhmane.

807

L. de Milloué. *Conférences au Musée Guimet, 1899-1900 et 1900-1901* (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque de vulgarisation, vol. XIV). — Paris, 1903.

P. 47-48. La condition de la femme chez les Jains.

P. 153. Coutumes funéraires des Jains.

---

4. — Divers et Supplément.

808

H. Jacobi. *Miscellen* (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, vol. XL, p. 99-101). — Leipzig, 1886.

Des trois notices ici rassemblées, la dernière est consacrée aux jeux de mots dans le *Sûtrakṛtâṅga*.

809

E. Leumann. *Billige Jaina-Drucke* (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, vol. XLVI, p. 146-147). — Leipzig, 1892.

Notice sur la diminution de prix dont furent l'objet, dans l'Inde, les éditions indigènes de textes jainas.

810

Campat Ra'e. *Qaumi Âpîl*. — Delhi, 1895.

Appel aux Jains pour stimuler leur zèle religieux. En hindoustani.

811

Umeṭânâṃ dhâliyâṃ tathâ stavano. — Ahmadabad, 1876.

Description d'une cérémonie jaina célébrée à Umeṭâ. A la suite, des hymnes en l'honneur de plusieurs Tîrthakaras.

812

HAṬṬHI SIṂHA. *Añjanaśilâkânâṃ ḍhâḷîyâṃ.* — Bombay, 1884.

Pièce de circonstance. Strophes guzeraties au sujet de l'installation d'une idole jaina à Ahmadabad.

A la suite, quelques autres petits poèmes.

813

PURUSHOTTAMA KAKAL. *Aṣṭotrî sanâtra mahotsava.* — Ahmadabad, 1888.

Écrit de circonstance. Récit en guzerati d'une cérémonie jaina célébrée à Ahmadabad, afin de détourner le choléra.

814

BHÛRÂBHÂÎ BEHECAR JOŚÎ. *Aṣṭâpadajî bimba pratiṣṭhâ.* — Bombay, 1888.

Récit, en vers guzeratis, de la consécration d'un temple jaina à Kapadwanj.

815

J. KIRSTE. *Haṁsâkhyâyikâ* (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, vol. XVIII, p. 130-131). — Wien, 1904.

Citation de deux passages relatifs à la fable du « cygne savant » et empruntés, l'un à la *Samyaktvakaumudî*, et l'autre à un commentaire sur l'*Uttarâdhyayanasûtra.*

816

L. SUALI. *Il Lokatattvanirṇaya di Haribhadra* (Giornale della Società asiatica italiana, vol. XVIII, p. 263-318). — Firenze, 1905.

INTRODUCTION.

Editions indigènes et manuscrits du *Lokatattvanirṇaya*.

Analyse de l'ouvrage :

I. Généralités d'ordre religieux et mythologique.

II. Exposition succincte des doctrines philosophiques non jainas.

III. Critique, au point de vue jaina, de ces systèmes philosophiques.

Texte et traduction italienne du *Lokatattvanirṇaya*.

817

P.-E. PAVOLINI. *Meghadutiana* (Giornale della Società asiatica italiana, vol. XVIII, p. 329-332). — Firenze, 1905.

La seconde étude est consacrée aux rapports que présente avec le *Meghaduta* le *Nemidūtakāvya*, un petit poème de Vikrama, fils de Sāṅgaṇa

818

Ṣaddarśana-samuccaya by HARIBHADRA. Edited by L. SUALI (Bibliotheca indica). — Calcutta, 1905.

Le texte est accompagné du commentaire de Guṇaratna.

819

HEMACANDRA. *Śritriṣaṣṭiśalākāpuruṣacaritram*. I. *Śryādiśvaracaritram*. Seconde édition. — Bombay, 1905.

Première partie du grand poème de Hemacandra, édité par les soins de Narmadāśaṃkaraśarman.

820

Sanātana-jainagrantha-mālā. Volume I. — Bombay, 1905.

Ce premier volume d'une nouvelle collection jaina, qui sous

plus d'un rapport mérite d'être continuée, comprend les quatorze traités suivants :

1. *Bṛhatsvayambhûstotra* de Samantabhadra.
2. *Ratnakaraṇḍaśrâvakâcâra* du même auteur.
3. *Puruṣârthasiddhyupâya* d'Amṛtacandrasûri.
4. *Âtmânuśâsana* de Guṇabhadra.
5. *Tattvârthasûtra* d'Umâsvâti.
6. *Tattvârthasâra* d'Amṛtacandrasûri.
7. *Âlâpapaddhati* de Devasena.
8. *Nâṭakasamayasârakalaśa* d'Amṛtacandrasûri.
9. *Parîkṣâmukhasûtra* de Mâṇikyanandin.
10. *Âptaparîkṣâ* de Vidyânanda.
11. *Âptamîmâṃsâ* de Samantabhadra, avec le commentaire de Vasunandin.
12. *Yuktyanuśâsana* du même Samantabhadra.
13. *Nayavivaraṇa.*
14. *Samâdhiśataka* de Pûjyapâda, avec glose *(ṭippaṇika).*

Le texte de ces traités, sauf pour les n°s 11 et 14, n'est accompagné d'aucun commentaire.

L'introduction rappelle la date des auteurs ainsi que leurs principaux ouvrages.

821

The *Gadyacintâmaṇi* of VÂDÎBHASIṂHA. Edited by T.-S. KUPPUSWAMI SASTRI and S. SUBRAHMANYA SASTRI (Sarasvativilâsa Series, n° I). — Madras, 1902.

822

The *Kṣatracûḍâmaṇi* of VÂDÎBHASIṂHA. Edited by T.-S. KUPPUSWAMI SASTRI (Sarasvativilâsa Series, n° III). — Tanjore, 1903.

Cette édition comporte une introduction historique et des notes variées avec citation de passages parallèles.

823

R. Pischel. *Die deçiçabdâs bei Trivikrama* (Bezzenberger's Beiträge zur Kunde der indo-germanischen Sprachen, vol. III, p. 235-265; vol. VI, p. 84-105; vol. XIII, p. 1-21). — Göttingen, 1879, 1881, 1888.

Généralités sur les termes *deśis*.

Étude des passages de Trivikrama où sont cités des mots deśis.

824

Th. Zachariae. *Das Jainendravyâkaraṇam* (Bezzenberger's Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen, vol. V, p. 296-311). — Göttingen, 1880.

Description d'un manuscrit du *Jainendravyâkaraṇa* conservé à la Bibliothèque royale de Berlin.

L'auteur de ce traité grammatical est inconnu. Mais c'était sûrement un Jain, et peut-être s'appelait-il Jinendrasûri.

La date du *Jainendravyâkaraṇa* est difficile à déterminer. On doit admettre toutefois que cet ouvrage appartient à la série des plus anciens travaux auxquels a donné lieu Pâṇini.

Preuves en faveur de cette opinion :

1. Le *Jainendravyâkaraṇa* est avec Pâṇini dans un rapport plus étroit que n'importe quel autre ouvrage grammatical.

2. Parmi les autorités citées, il en est six assez peu connues, et qui sont précisément citées dans le même ordre que dans Pâṇini.

Comparaison générale du *Jainendravyâkaraṇa* avec Pâṇini.

La terminologie du *Jainendravyâkaraṇa*

Notice sur le commentaire *(Mahâvṛtti)* d'Abhayanandin.

Texte des 74 premiers sûtras du *Jainendravyâkaraṇa*, avec indication des passages correspondants de Pâṇini.

825

Kesiraja's *Jewel Mirror of Grammar (Sabdamanidarpana)*. Edited by F. Kittel. — Mangalore, 1872.

Le texte de Keśirâja est accompagné d'un commentaire indigène.

826

R. Garbe. *Sāṃkhya und Yoga* (Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, Band III, Heft 4). — Strassburg, 1896.

P. 39-40. Exposé de la doctrine jaina du Yoga, d'après le *Yoga-śâstra* de Hemacandra.

827

Âdipurâṇa. — Bombay, 1896.

Le texte est accompagné d'une glose verbale en marâthi.

828

T.-W. Rhys Davids. *Indian Sects or Schools in the time of the Buddha* (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland for 1898, p. 197-198). — London, 1898.

Liste de dix sectes religieuses d'après l'*Aṅguttaranikâya.*

La première secte signalée est celle des Âjîvikas; la seconde celle des Nigaṇṭhas. Une troisième, celle des Muṇḍa-sâvakas, est assimilée à la seconde par Buddhaghoṣa qui la définit de la façon suivante : *Muṇḍa-sâvako ti Nigaṇṭha-sâvako.*

829

C. Bendall. *Ancient Indian Sects and Orders mentioned by Buddhist Writers* (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland for 1901, p. 122-127). — London, 1901.

Considérations sur deux passages empruntés, l'un à la *Ratnolkâdhâraṇî* (d'après le *Śikṣâsamuccaya*), le second au *Mahâvastu*, III, 412, 7-10.

Dans le premier de ces passages il est question des disciples du

« guru nu et non vêtu » *nagna acela guru*. Bendall identifie ce maître à Gosâla. Peut-être s'agit-il plutôt de Mahâvira.

830

Th. Zachariae. *Epilegomena zu der Ausgabe des Anekârthasaṃgraha*. — Wien, 1893 (Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe der Kais. Akademie der Wissenschaften).

Observations critiques sur le texte, les leçons, les variantes et les sources de l'*Anekârthasaṃgraha*.

831

S. Goldschmidt. *Prâkṛtica*. — Strassburg, 1879.

832

S. Goldschmidt. *Prâkṛtica* (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, vol. XXXII, p. 99-112; vol. XXXVII, p. 457-458). — Leipzig, 1878-1883.

833

S. Goldschmidt. *Prâkṛtische miscellen* (Kuhn's Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, vol. XXV, p. 436-438; 610-617; vol. XXVI, p. 103-112; 327-328; vol. XXVII, p. 336). — Berlin, 1881-1885.

Ces trois études constituent une série de notes lexicographiques et grammaticales sur des mots prâkrits.

834

R. Morris. *Notes on some Pâli and Jaina-Prâkrit words* (The Academy, 1892, p. 217-218; 242-243; 315). — London, 1892.

Etude sur les mots *pamta*, *samiti* et *vivatta*, employés dans le prâkrit jaina

835

S. Goldschmidt. *Der Infinitiv des Passivs im Prâkṛt* (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, vol. XXVIII, p. 491-493). — Leipzig, 1874.

836

S. Goldschmidt. *Bildungen aus Passiv-Stämmen im Prâkṛt* (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, vol. XXIX, p. 491-495; vol. XXX, p. 779). — Leipzig, 1875-1876.

837

H. Jacobi. *Ueber unregelmässige passiva im Prâkṛit* (Kuhn's Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, vol. XXVIII, p. 249-256). — Gütersloh, 1887.

Étude sur trois classes de formes passives irrégulières, empruntées à la Mâhârâṣṭrî jaina.

838

H. Jacobi. *Ueber vocaleinschub und vocalisirung des* **y** *im pâli und prâkṛit* (Kuhn's Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, vol. XXIII, p. 594-599). — Berlin, 1877.

Les exemples prâkrits relatifs aux deux phénomènes étudiés sont empruntés surtout au *Sûtrakṛtâṅga*.

839

H. Jacobi. *Ueber den Çloka im Pâli und Prâkṛit* (Kuhn's Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, vol. XXIV, p. 610-614). — Berlin, 1879.

Sur la technique du śloka, principalement dans le *Sûtrakṛtâṅga* et l'*Uttarâdhyayana*.

840

H. Jacobi. *Zur genesis der Prâkritsprachen* (Kuhn's Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, vol. XXV, p. 603-609). — Berlin, 1881.

L'assimilation, en prâkrit, des consonnes constituant un groupe (*ratti* = *râtri*) s'explique par le fait que déjà en sanskrit la consonne assimilante était prononcée double (*°râttrî*).

841

H. Jacobi. *Das quantitätsgesetz in den prâkritsprachen* (Kuhn's Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, vol. XXV, p. 292-298). — Berlin, 1881.

841 *bis*

H. Jacobi. *Noch einmal das prâkritische quantitätsgesetz* (Kuhn's Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, vol. XXVI, p. 314-320). — Berlin, 1883.

Sur l'abrégement d'une voyelle longue devant un groupe de consonnes, et sur les voyelles *e* et *o* qui sont tantôt longues, tantôt brèves en prâkrit.

842

R. Pischel. *Der Akzent des Prâkrit* (Kuhn's Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, vol. XXXIV, p. 568-576; vol. XXXV, p. 140-150). — Gütersloh, 1896-1897.

L'accent prâkrit serait en rapports étroits avec l'accent védique. Exemples empruntés à la Mâhârâṣṭri jaina.

843

H. Jacobi. *Der Akzent im Mittelindischen* (Kuhn's Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, vol. XXXV, p. 563-578). — Gütersloh, 1897.

Considérations critiques sur l'article précédent de M. Pischel.

844

Mis de La Mazelière. *Moines et ascètes indiens.* — Paris, 1898.

P. 50-51. Courte notice sur le Jainisme. La mythologie et l'art jainas.

845

Mis de La Mazelière. *Essai sur l'évolution de la civilisation indienne.* 2 volumes. — Paris, 1903.

Tome I.

P. 204-205. Notice sur l'extension du Jainisme, du XIe au XVe siècle. L'art jaina.

En note, quelques rapides indications sur les points suivants : origine du Jainisme ; les Jinas ; les moines et les adeptes laïques ; les Śvetâmbaras et les Digambaras ; Mahâvîra ; les temples du mont Abû ; esquisse générale du plus ancien de ces temples.

Tome II.

P. 200-201. — Le Jainisme à l'époque actuelle.

846

R. Hoernle and A. Stark. *A History of India.* — Cuttack, 1905.

P. 26-28. Origine du Bouddhisme et du Jainisme. Vie de Mahâvîra.

P. 34-35. La langue et la littérature jainas.

P. 75-76. État religieux de l'Inde vers 800-1000 A. D. L'Hindouisme.

847

Sarvadarśana-śiromaṇi by Râmânujâcârya. Edited by P.-B. Anantâcârya. — Conjeeveram, 1906.

Exposé succinct de dix-neuf systèmes philosophiques, parmi lesquels (le sixième) le système jaina. C'est un résumé basé, selon

toute vraisemblance, sur le *Sarvadarśanasaṃgraha*. Il est extrait d'une sorte d'encyclopédie due au même Râmânujâcârya et intitulée *Sarvatantraśiromaṇi*.

848

M.-L. Ettinghausen. *Harṣa Vardhana empereur et poète de l'Inde septentrionale (606-648 A. D.).* — Londres-Paris, 1906.

P. 93-95. Tolérance religieuse de l'empereur Harṣavardhana. Les Jains à sa cour.

P. 127-128. Mânatuṅga. La légende relative à la composition du *Bhaktâmarastotra*. Les autres poèmes de Mânatuṅga.

P. 131. Notice sur le poète Ravikirti et sur le *Śatruñjayamâhâtmya*.

849

W. Schubring. *Das Kalpa-Sutra, die alte Sammlung jinistischer Mönchsvorschriften.* — Leipzig, 1905.

Sous le titre ci-dessus, M. Schubring a donné une édition du *Bṛhatkalpasutra*. Il s'agit du cinquième Chedasûtra. Cet ouvrage ne doit pas être confondu avec le *Kalpasûtra*, publié et traduit par M. Jacobi, et qui constitue la huitième section du quatrième Chedasûtra, le *Daśâśrutaskandha*.

Le contenu du *Kalpasûtra* est surtout historique et légendaire. Au contraire, le *Bṛhatkalpasûtra* traite de la discipline et énumère les prescriptions imposées aux moines et aux nonnes jainas.

Introduction.

Le *Bṛhatkalpasûtra*. Sa place parmi les Chedasûtras. Rapports qu'il présente avec ces traités et avec les autres ouvrages canoniques. Les commentaires auxquels il a donné lieu.

Exposé sommaire de la discipline jaina ; comparaison avec la discipline bouddhique.

Les manuscrits utilisés.

Texte critique du *Bṛhatkalpasûtra*, avec indication des passages parallèles dans les autres traités canoniques.

Notes et remarques.
Traduction.
Glossaire prâkrit-sanskrit.

850

Csse de MARTINENGO-CESARESCO. *The jaina precept of non-killing* (Actes du XIVe Congrès international des Orientalistes, Ire Partie, p. 132-136). — Paris, 1906.

La prescription de l'*ahiṃsâ* chez les Jains et les Bouddhistes. Quelques anecdotes jainas à ce sujet.

851

J. KIRSTE. *Notes de paléographie indienne* (Actes du XIVe Congrès international des Orientalistes, Ire Partie, p. 204-209). — Paris, 1906.

I. Dans les manuscrits jainas du XVe au XVIIe siècle le signe de *ṅ* (*n* guttural) est absolument identique à celui de *ḍ* (*d* cérébral). Explication paléographique de cette confusion.

II. Sur la forme de *ch* et du groupe *cch* dans les manuscrits jainas.

852

E. WINDISCH. *Ueber den sprachlichen Charakter des Pali* (Actes du XIVe Congrès international des Orientalistes, Ire Partie, p. 252-292). — Paris, 1906.

P. 279. Considérations sur l'Ardhamâgadhî, la langue des sûtras jainas anciens. Rapports de ce dialecte avec la Magadhî et le Pâli.

INDEX

(Les chiffres indiquent les numéros et non les pages.)

I

AUTEURS ET OUVRAGES

Adhidcipano nakso 753
Ajitasantistavanâdi varasmaraṇono 437
Alphabetical Index of Mss. in oriental Mss. Library Madras 133
ALWIS, J. *The six Tirtaka* 60
ÂNANDAJÎ KHETASÎ. *Jainaprabodha pustaka* 456
ANANTÂCÂRYA, P.-B. Éd. *Saptabhangîttaraṅgiṇî* de Vimaladâsa 279
— Éd. *Sarvadarśanasiromaṇi* de Râmânujâcârya. 847
ANDERSON, J. *Catalogue and Hand-book of the Collections in the Indian museum* (Calcutta) 629
Annual Progress Report of the Archæological Survey Circle, North Western Provinces and Oudh 578
Annual Progress Report of the Archæological Survey Circle, Panjab and United Provinces 579
Annual Report of the Archæological Survey, Bengal Circle 580
Archæological Survey of India. Annual Report 1902-03 581
ARIEL, E. *Kur'aḷ de Tiruvaḷḷuvar: fragments* 310
— *Tiruvaḷḷuvar tcharitra* 386
Âtmarañjana 460
AUFRECHT, Th. *Catalogue sk. mss. in Trinity College Cambridge* 84
— *Catalogus catalogorum* 145
— *Catalogus sk. mss. Bibliothecae Bodleianae* 83
— *Florentine sk. mss* 131
— *Katalog d. sk. Handschriften der Universitätbibliothek Leipzig* 144
— *Zwei Erzählungen* 329
— *Zwei Erzählungen aus der Bharatakadvâtrinçatikâ und dem Kathârṇava* 327

BÂLÂBHÂÎ CHAGANLÂLA. *Jaint kakko* 151
BALFOUR, E. *Cyclopædia of India* 3
BALLINI, A. *Agadadatta* 382. 385
— *Un ciclo anedottico del Sultano Firûz II del Pañcavattprabodhasambandhah* 368
— Éd. *Pañcavatî-Prabodhasambandhah* 369
La Upamitabhavaprapañcâ Kathâ di Siddharṣi 274

BARRIGUE de FONTAINIEU, G. de. *Le livre de l'Amour de Tiruvalluva* 313
BARTH, A. *M. Bühler et la tradition jaina* 58
— *Bulletin des religions de l'Inde. Jainisme* 58
— *Religions de l'Inde* 14
— *Religions of India*, trad. J. WOOD ..... 14 *bis*
BEAL, S. *Si-yu-ki. Buddhist Records of the Western World* ..... 649 *bis*
BEAMES, J. *Outlines of indian Philology* 154
BEAUCHAMP, H.-K. Voir DUBOIS, J.-A.
BECANARÂMA TRIPÂṬHI. Éd. *Bâlabhârata* d'Amaracandra 354
BENARASI DASS, L. *Lecture on Jainism* 57
BENDALL, C. *Ancient Indian Sects and Orders mentioned by Buddhist Writers* 829
— *Catalogue sk mss. British Museum* 147
— *Journey in Nepal and Northern India* 114
BENETT, W.-C. *Notes connected with Sahet Mahet* 738
BENFEY, Th. *Indien* 1
BERTRAND, A. *Dictionnaire des religions* 6
BHAGWÂNLÂL INDRAJÎ. *Antiquarian Remains at Sopârâ and Padaṇa* 620
— *The Hâthigumphâ and three other inscriptions in the Udayagiri Caves* 507
— *A new Yâdava Dynasty* 548
— et J. BURGESS. *Kahâuṅ Inscription of Skandagupta* 58. 546
— Voir BURGESS, J.
BHANDÂRI VÎRACAND BHUTAJÎ. *Vinati Patra* 602
BHANDARKAR, D.-R. *Epigraphic notes and questions* 63
— *Gûrjaras* 735
BHANDARKAR, R.-G. *Early History of the Dekkan* 680
— *A Peep into the early History of India* 676
— *The Prâkṛits and the Apabhraṁsa* 156
— *Principal results of my studies in sk. mss. and literature* 679
— *Report on the search for sk. mss. 1882-83* 125
— — *1883-84* .. 58. 126
— — *1884-87* 127
— — *1887-91* 128
BHANDARKAR, S.-R. *Catalogue of the Collections of mss. in the Deccan College* 115
— *Report on sk. mss. in Central India* 149
BHÂU DÂJÎ. *Brief Notes on Hemachandra* 696
— *The Inroads of the Scythians into India* 691
— *Merutunga's Therâvali* 657. 678
— *Report on photographic copies of inscriptions in Dharwar and Mysore* 525
— *On the sanskrit Poet. Kâlidâsa* 692

BHÎMASIMHA MÂṆAKA. Éd. *Bhaktâmarastotra* 427
— — *Jîvavicâra* 267
— — *Navatattva* 271
— — *Samâyika-Pratikramaṇasûtra* 484
— *Jainahâryaprakâśa* 443
— *Laghu-prakaraṇa-saṃgraha* 255
— *Prakaraṇa-ratnâkara* 252
BHÛRÂBHÂÎ BEHECAR JOŚÎ. *Aṣṭâpadajî bimba pratiṣṭhâ* 814
BIGGS, Col. Voir FERGUSSON, J.
BIRD, J. *Historical Researches on Bauddha and Jaina religions* 67
BJÖRNSTJERNA. *British Empire in the East* 24
BLACK, F.-G. Voir SMITH, V.-A.
BLOCH, Th. *Vararuci und Hemacandra* 157
BLONAY, G. de. *Histoire de Saṇaṃkumâra* 58. 379. 385
BÖHTLINGK, O. *Bemerkungen zu Ǵinaktrti's K'ampakakathânaka* 339 *bis*
— et Ch. RIEU. Éd. *Abhidhânacintâmaṇi* de Hemacandra 195
BOSE, R.-C. *Hindu Philosophy* 27
BOWER, H. *Introduction to the Naññûl* 176
BOWRING, L. [*Traces of Jains in Mysore*] 726
BOYER, A.-M. *L'époque de Kaniṣka* 674
BRIGGS, H.-G. *The cities of Gujarashtra* 592
BROADLEY, A.-M. *The buddhistic Remains of Bihâr* 609
— *On identification of Places in Magadha* 607
BROWN, Ch.-P. *Cyclic tables of hindu and mahomedan Chronology*. 724
BUCHANAN HAMILTON, F. *Description of Jaina Temples in South Bihar and Bhagalpur* 608
— *The Sravaces or Jains* 38
BÜHLER, G. *On the Age of the Naishada-Charita* 714
— *Additional Remarks on the Age of the Naishadîya* 715
— *On the Authenticity of the Jaina tradition* 511
— *The Author of the Pâialachhî* 193
— *On the celebrated Bhaṇḍâr of sh. mss. at Jessalmir* 86
— *On the Chaṇḍikâśataka of Bâṇabhaṭṭa* 693
— *The Deśiśabdasaṃgraha of Hemachandra* 198
— *Digambara Jainas* 42
— *Dr. Führer's excavations at Mathurâ* 515
— *Dr. Stein's discovery of a Jaina temple, described by Hiuen Tsiang* 621
— Éd. *Pâiyalacchî Nâmamâlâ* de Dhanapâla 194
— Éd. *Vikramaṅkadevacarita* de Bilhaṇa 740
— *Eleven Land-grants of the Chaulukyas of Aṇhilvâd* 728
— *Epigraphic discoveries at Mathurâ* 516
— *Further Jaina inscriptions from Mathurâ* 493
— *Further proofs of the Authenticity of the Jaina tradition* 512
— *Indische Palaeographie* 153

BÜHLER, G. *Die indische Secte der Jaina* 47
— *The indian Sect of the Jains*, trad. J. BURGESS 48
— *The Jagaḍûcharita of Sarvânandâ* 58. 350
— *A Jaina Account of the End of the Vaghelas of Gujarat.* 699
— *The Jaina inscription in the temple of Baijnath at Kiragrâma* 493
— *The Jaina inscriptions from Śatrunjaya* 493
— *Jaina Sculptures from Mathurâ* 634
— *Ueber das Leben des Jaina Mönches Hemachandra* . 58. 698
— *Legend of the Jaina Stûpa at Mathurâ* 58. 352
— *Lexicographical notes : Dharmavahikâ* 210
— *Meaning of* **iti** *and* **cha** 209
— *Miscellaneous Notes* 637
— *New Excavations in Mathurâ* 514
— *New Jaina inscriptions from Mathurâ* 493. 513
— *On the pedestal of an image of Pârśvanâtha in the Kangra Bazar* 493
— *On Prakrit Glossar Pâiyalachhi* 192
— *Praśasti of the temple of Vâḍipura-Pârśvanâtha at Pattana* 493
— *Pushpamitra or Pushyamitra?* 668
— Recension : R.-G. BHANDARKAR, *Reports on sk. mss. 1882-83, 1883-84* 125. 126
— — PETERSON, *1-5 Reports on sk. mss.* ... 119-123
— *Report on sk. mss. 1869* 88
— — *1870-71* 89
— — *1871-72* 90
— — *1872-73* 91
— — *1873-74* 92
— — *1874-75* 93
— — *1879-80* 94
— *Report on sk. mss. in Kaśmîr, Rajputana and Central India* 99
— *Sammlung von sk. und pk. Handschriften für die Wiener Universität* 106
— *Specimens of Jaina Sculptures from Mathurâ* 58. 493
— *Das Sukritasamkîrtana des Arisimha* 58. 346
— *The Sukritasamkîrtana of Arisimha*, trad. J. BURGESS 346 *bis*
— *Three new Edicts of Aśoka* 721
— *Two Lists of sk. mss.* 116
— Voir PISCHEL, R.
BURGESS, J. *The ancient Monuments, Temples and Sculptures of India* 635
— *The Dhârâsinvâ Rock Temples* 618
— *Digambara Jaina Iconography* 623. 624

BURGESS, J. *Extracts from the Journal of C. Mackenzie's Pandit*... 590
— *Gujarat and Rajputana* 593
— *The Iconography of the Digambara Jainas*..... 625
— *Lists of the antiquarian remains in the Bombay Presidency* 556
— *On the Muhammadan Architecture in Gujarat* 570
— *The Muhammadan Architecture of Ahmadabad*..... 571
— *Note on Jaina Mythology*..... 781
— *Notes of a visit to Satrunjaya hill*..... 594
— *Notes of a visit to Somnath, Girnar*..... 598
— *Notes on hindu Astronomy*..... 794
— *Papers on Śatrunjaya and the Jains* 58. 797
— *Report of the first season's operations in the Belgám and Kaladgi Districts* 551
— *Report on the Antiquities in the Bidar and Aurangabad Districts* 553
— *Report on the Antiquities of Káthiáwád and Kachh*..... 552
— *Report on the Elura Cave temples and the brahmanical and jaina Caves in Western India* 554
— *Somanath, Girnar, Junagadh* 599
— *Supára, Śúrpáraka*, ΣΟΥΠΑΡΑ 745
— *Tamil and sanskrit Inscriptions* 561
— *The Temples of Satrunjaya*..... 595
— et BHAGWÁNLÁL INDRAJI. *Inscriptions from the Cave-temples of Western India* 533
— et H. COUSENS. *The architectural Antiquities of Northern Gujarat* 573
— — *Recised Lists of antiquarian remains in the Bombay Presidency* 565
— et LEWIS RICE. *The Merkara Plates*..... 542
— Voir BHAGWÁNLÁL INDRAJI; BÜHLER, G.; FERGUSSON, J.; FÜHRER, A.; GRÜNWEDEL, A., et WEBER, A.
BURNELL, A.-C. *On the Aindra School of sanskrit Grammarians* ... 694
— *Classified Index to sk. mss. in the Palace at Tanjore* 103
— *On the colossal Jain statue at Kárkala* 633
— *Elements of South-Indian Palaeography* 152
BURNES, A. *Account of the Jain Temples on Mount Abá*..... 600
— *Notice of a remarkable Hospital for Animals at Surat*.. 805
BURNOUF, E. *Introduction à l'histoire du Buddhisme indien* 639
BUṬERÁYA. *Mahpatti cise carcá*..... 800

CALDWELL, R. *A comparative Grammar of the Dravidian Languages* 683
CAMANLÁL SÁŚKALCAND MÁRFATIYÁ. *Jain Rámayana* 358
CAMPAT RA'E. *Qaumt Áptl*..... 810
Caritrasaṅgraha..... 321

Catalogue of sk. mss. in the Lahore Division 107
Catalogue of sk. mss. Sanskrit College Benares 139
Census of India, 1881 767
— *1891* 768
— *1901* 769
CHALMERS, R. *The Jains* 646
CHANTEPIE de la SAUSSAYE. *Lehrbuch der Religionsgeschichte* 9
— *Manuel d'Histoire des religions*, trad. H. HUBERT et I. LÉVY ..... 9 *bis*
Classified List of sk. mss. Library Bombay Branch R. A. Society. Bhagwánlál Indrajt Collection 148
COLEBROOKE, H.-T. *Inscriptions at temples of the Jaina Sect in South Bihar* 35
— *Miscellaneous Essays* 35
— *Observations on the Sect of Jains* 35
— *On the philosophy of the Hindus* 35
— *Essais sur la philosophie des Hindous*, trad. G. PAUTHIER ..... 35 *bis*
Collection of Prakrit and Sanskrit Inscriptions 505
CONOLLY, E. *Observations upon the condition of Ujjayani* 615
COPLESTON, R.-S. *Papers on the first fifty Játakas* 803
M'CORKELL, G. *A Legend of old Belgám* 741
Corpus inscriptionum indicarum. Voir CUNNINGHAM, A., et FLEET, J.-F.
COUSENS, H. *Lists of antiquarian remains in His Highness the Nizam's Territories* 572
— *Lists of antiquarian remains in the Central Provinces and Berár* 567
— *Notes on Bijapur and Satrunjaya* 558
— Voir BURGESS, J.
COWELL, E.-B. *Prákrit-Grammar of Vararuchi* 171
— *Short introduction to the ordinary Prákrit* 161
— et A.-E. GOUGH. Trad. *Sarva-darśana-saṃgraha* 642
CROOKE, W. *An introduction to the popular religion and folklore of Northern India* 798
— *The tribes and castes of the North-Western Provinces and Oudh* 762
CUNNINGHAM, A. *Archæological Survey of India. Reports* 576
— *Book of indian Eras* 667
— *Corpus inscriptionum indicarum. I. Inscriptions of Asoka* 491
CUST, R. *Religions et langues de l'Inde* 11

DAHLMANN, J. *Buddha* 64
— *Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch* 749
DALTON, E.-T. *Descriptive Ethnology of Bengal* 759

DÂMODARA LÂL GOSVÂMI. Éd. *Ṣaḍdarśanasamuccaya* de Haribhadra 261
— Éd. *Syâdvâdamañjarî* de Malliṣeṇa... 58. 277
DELAMAINE, J. *The Sravacas or Jains*... 37
DELIUS, N. *Studies pracritica*... 205
DEVÎPRASÂDA. Voir NESFIELD, J.-C.
DHRUVA, H. *A copperplate Grant of King Trilochanapâla*... 730
— *The Dohad Inscription of the Chaulukya King Jayasimha-Deva*... 545
— *The Nadole Inscription of King Âlhaṇadeva*... 549
— *Praśastis of Nânâka*... 729
— *Sanskrit Grants and Inscriptions of Gujrat Kings*... 539
DHUNDHIRÂJ ŚÂSTRÎ. *Catalogue of sk. mss. in North-Western Provinces*... 110
DÎPACAND DEVACAND et JAVERÎ CHAGANLÂLA. *Siddhâcalanuṃ varṇana*... 597
DOWSON, J. *Ancient Inscriptions from Mathura*... 509
— *On the geographical Limits, History and Chronology of the Chera Kingdom*... 725
DROPATTÎ. *Arihant-pûjâ-khaṇḍana*... 790
DUBOIS, J.-A. *Mœurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde*... 20
— *Hindu manners, customs and ceremonies*, trad. H.-K. BEAUCHAMP... 20 *bis*
DUBOIS de JANCIGNY et X. RAYMOND. *Inde*... 2
DUFF, C.-M. *Chronology of India*... 366. 681
DULÎCAND PÂKṢIKA. *Bâts abhakṣya tyâga*... 801
— *Jaina Yâtrâdarpaṇa*... 588
DURGÂPRASÂDA, P. et K.-P. PARAB. Éd. *Dharmaśarmâbhyudaya* de Haricandra... 344
— *Kâvyamâlâ*, Part V... 269
— — Part VII... 422
DURGÂPRASÂDA, P. Voir MAHÂMAHOPÂDHYÂYA.
DUTT, R.-Ch. *History of civilization in ancient India*... 23
Dvâdaśakośa-Saṃgraha... 190
The Dvaitâsharâya... 323

EGGELING, J. et E. WINDISCH. *Catalogue of sk. mss. Library India Office*... 146
ELLIOT, H.-M. *Memoirs on the races of the North Western Provinces of India*... 770
ELLIOT, W. *Hindû Inscriptions*... 540
ELPHINSTONE, M. *History of India*... 25
Epigraphia carnatica. Voir RICE, Lewis.
Epigraphia indica... 493
ETTINGHAUSEN, M.-L. *Harṣa Vardhana empereur et poète*... 848

Famed Rikhabnâth 616
FEER, L. *Nâṭaputta et les Niganthas* 49
— *Tirthikas et Bouddhistes* 71
FEIGL, H. *Buddha und Jina* 72
FEISTMANTEL, O. *Die Sekte der Dschains* 51
FERGUSSON, J. *History of indian and eastern Architecture* 582
— *On the rock-cut Temples of India* 584
— et J. BURGESS. *The Cave Temples of India* 587
— PIGOU, A. NEILL, Col. BIGGS et Col. TAYLOR. *Architecture in Dharwar and Mysore* 604
FICK, R. *Eine jainistische Bearbeitung der Sagara-Sage* 342
FLEET, J.-F. *Bhadrabahu, Chandragupta, and Sravana-Belgola.* 58. 522
— *Corpus inscriptionum indicarum.* III. *Inscriptions of the early Gupta Kings and their successors* 492
— *Epigraphic Researches in Mysore* 524
— *Inscriptions at Ablur* 493
— *Inscriptions at Bail-Hongal* 535
— *Kaluchumbarru Grant of Vijayaditya-Amma II* 493
— *Niśidhi and Guḍḍa* 207
— *Note on a Jain inscription at Mathura* 517
— *Notes on Indian History and Geography* 709. 710. 733
— *Sanskrit and Old Canarese Inscriptions* 503
— *On some Sanskrit Copper-plates found in Belgaum* 534
— *Spurious Sudi copper-plate Grant* 493
— *Sravana-Belgola Epitaph of Marasimha II* 493
— — *Prabhachandra* 58. 493
— *Two Passages from the Acharatika* 672
— et H.-V. LIMAYA. *Translations of inscriptions from Belgaum, Kaladgi, Kathiawad and Kacch* 536
FORBES, A.-K. *Puttun Somnath* 737
— *Râs Mâlâ* 324. 677
FOUCAUX, Ed. *La guirlande précieuse des demandes et des réponses.* 703
FOUCHER, A. *L'art gréco-bouddhique du Gandhâra* 628
— Voir OLDENBERG, H.
FOULKES, Th. *The Pallavas* 731
FRANCIS, W. *Madras District Gazetteers* 780
FRANCKLIN, W. *The temple of Pârśwanâth'ha at Samét Sikhar* 613
— *Tenets and Doctrines of the Jeynes and Boodhists* ... 66
FRANKE, R.-O. Éd. *Liṅgânuśâsana* de Hemacandra 175
— *Die indischen Genuslehren* 168
FÜHRER, A. *The monumental antiquities and inscriptions in the North-Western Provinces and Oudh* 563
— *Pabhosâ Inscriptions* 493
— E.-W. SMITH et J. BURGESS. *The Sharqi architecture of Jaunpur* 562

Γάλανος, Δ. Trad. grecque du *Bálabhárata* d'Amaracandra..... 355 *bis*
GANDHI, V.-R. *Contribution of Jainism to philosophy, history and progress* 55
— *History and religion of the Jains*..... 52
GARBE, R. *Sāṃkhya und Yoga*..... 826
Gazetteer of the Bombay Presidency..... 777
Genealogical Tree illustrating the Chronology of the Jain Religion.. 664
GERSON da CUNHA, J. *Notes on the History and Antiquities of Chaul*. 636
GIBSON, A.-C. Voir GRÜNWEDEL, A.
GOLDSCHMIDT, S. *Bildungen aus Passiv-Stämmen im Prákrt*..... 836
— *Der Infinitiv des Passivs im Prákrt*..... .. 835
— *Prákrtica*..... 831. 832
— *Prákrtische miscellen*..... 833
GOUGH, A.-E. *Papers relating to the collection and preservation of Records of sanskrit Literature*..... 98
— Voir COWELL, E.-B.
GRANT, Ch. *Gazetteer of the Central Procinces*..... 776
GRIERSON, G.-A. *The modern vernacular literature of Hindustan*... 706
— Recension : R. HOERNLE, *Uvāsagadasāo*..... 225
— — R. PISCHEL, *Grammatik der Prakrit-Sprachen*..... 163
— Voir SENART, E., et WEBER, A.
GROWSE, F.-S. *Mathurá Inscriptions*..... 510
GRÜNWEDEL, A. *Buddhistische Kunst in Indien*..... 627
— *Buddhist Art in India*, trad. A.-C. GIBSON et J. BURGESS..... 627
GUBERNATIS, A. de. *Le iscrizioni del Kathiavar*..... .. 723
GUÉRINOT, A. *La doctrine des êtres vivants dans la religion jaina*.. 796
— *Le Jīvaviyāra de Śāntisūri*..... 280
GULAL CHAND. *Jainism. 28 Labdhees or Miraculous powers*..... 787

HAACK, A. Trad. *Kīrtikaumudī* de Someśvaradeva..... 644
HALL, F. *Contribution towards an index to the bibliography of the indian philosophical systems*..... 257
— Éd. *Vāsavadattā* de Subandhu 736
HARDY, Ed. *Indische Religionsgeschichte*..... 18
HARIDAS SASTRI. *A Note on Vimala*..... 705
HARI RĀMAJĪ. *Garbhásaṅgraha*..... 446
HAṬHI SIṂHA. *Añjanaśilākhānām dhāltyām*..... 812
HENRY, V. *Les littératures de l'Inde*..... 33
HERTEL, J. *Über Amitagatis Subhāṣitasaṃdoha*..... 284
— *Über die Jaina-Rezensionen des Pañcatantra*..... 372
— *Eine vierte Jaina-Recension des Pañcatantra*..... 373
— Voir SCHMIDT, R.
HEWITT, J.-F. *Notes on the early History of Northern India*..... 748

HIRÂNANDA SHÂSTRÎ. *Jaina-Images from Tonk* 579
HOEFER, A. *De Prakrita dialecto* 159
HOLLER, P. *Manual of Indian Literature* 32
HOPKINS, E.-W. *Notes from India* 640
— *Religions of India* 17
HOERNLE, R. Éd. *Prâkṛta-Lakshaṇam or Chaṇḍa's Grammar* 165
— Éd. et trad. *Uvāsagadasāo* 58. 225
— *The Gurjara Empire* 734
— *Jainism and Buddhism* 53. 58
— *The Pattavali of the Upakesa-Gachchha* 660
— *Two Pattavalis of the Sarasvati-Gachchha* 58. 661
— *Three further Pattavalis of the Digambaras* 662
— et A. STARK. *A History of India* 846
HUBERT, H. Voir CHANTEPIE de la SAUSSAYE.
HUET, G. Voir KERN, H.
HUKM MUNIJÎ. *Adhyâtma-prakaraṇa-saṅgraha* 289
— *Jñânaprakâśa-prakaraṇa-saṅgraha* 292
HULTZSCH, E. *Inscriptions on the three Jaina Colossi of Southern India* 493
— *Jaina rock-inscriptions at Vallimalai* 493
— *Reports on sk. mss. in Southern India* 150
— *Sammlung indischer Handschriften und Inschriften* .. 113
— *South-Indian Inscriptions.* Vol. I 504
— — Vol. III 750
— *Sravana-Belgola Epitaph of Mallishena* 493
— *Two inscriptions from Cunningham's Reports* 547
— *Two Jaina inscriptions of Irugappa* 493
HUNTER, W.-W. *The Imperial Gazetteer of India* 774

IMPEY, E. *Description of a Colossal Jain Figure* 631
Inscriptions on Jain images from Central India 531
ÎŚWARACHANDRA VIDYÂSÂGARA. Éd. *Sarvadarśanasaṃgraha* 641

JACOB, G.-A. *Notes on Alaṅkāra Literature* 700
JACOBI, H. *Der Akzent im Mittelindischen* 843
— *Ânandhavardhana and the date of Mâgha* 718
— *Ausgewählte Erzählungen in Mâhârâshṭrî* 58. 375-385
— *Betonung in Sanskrit und Prâkrit* 186
— *On Bhâravi and Mâgha* 716
— *Ueber den Çloka im Pâli und Prâkrit* 839
— *Die Çobhana Stutayas des Çobhana Muni* 424
— Éd. *Âyâraṃga Sutta* 58. 214
— Éd. *Kalpasûtra* 58. 69. 242
— Éd. *Sthavirâvali Charita or Pariśishṭaparvan* 58. 326

JACOBI, H. *Entstehung der Çvetâmbara und Digambara Sekten.* 58. 654
— *Entwicklung d. indischen Metrik* 187
— *Zur genesis der Prâkritsprachen* 840
— *Indische Hypermetra und hypermetrische Texte* 188
— *Die Jaina Legende von dem Untergange Deâravatî's und von dem Tode Krishna's* 343
— *Jaina Sûtras translated* 58. 212
— *Ueber den Jainismus und die Verehrung Krischna's* 783
— *Das Kâlakâcârya-Kathânakam* 58. 337
— *Ueber Kâlâçoka-Udâyin* 744
— *Liste von indischen Handschriften* 102
— *On Mahavîra and his Predecessors* 58. 69. 652
— *Miscellen* 808
— *Das quantitätsgesetz in den prâkritsprachen* 811
— Recension : S-J. WARREN, *Nîrayâvaliyâsuttam* 237
— *Ueber unregelmässige passica im Prâkrit* 837
— *Upamitabhavaprapancae kathae specimen* 58. 272
— *Ueber vocaleinschub und vocalisirung des* **y** *im pâli und prâkrit* 838
— *Zusätzliches zu meiner Abhandlung : Ueber die Entstehung der Çvetâmbara und Digambara Sekten* 655
— *Zwei Jaina-Stotra* 423
— Voir KERN, H. et PETERSON, P. .....

JAGMANDER LÂL JAINI. *Some Notes on Digambara Jaina Iconography* 624
Jainadharma dîkhâ stavanâvalî 453
Jainadharma jñâna pradîpaka pustaka 478
Jainadharma-jñânaprakâsaka 301
Jaina dharma sâra saṅgraha 475
Jaina dharma siddhânta sâra pustaka 477
Jainakathâratnakoça 322
Jaina-karya-sâra-saṅgraha 253
Jaina prârthanâmâlâ 457
Jaina-sâstra-kathâ-saṅgraha 254
Jainastotrasaṅgraha 421
Jambudvîpano nakso 752
JAVERASÂGARA. *Jinamûrti pûjâpradîpa* 789
JAVERÎ CHAGANLÂLA. Voir DÎPACAND DEVACAND.
Jinapûjâdigrantha 450
JULIEN, St. *Histoire de la Vie de Hiouen-Thsang* 648
— *Memoires de Hiouen-Thsang* 649

KÂLÎVAR VEDÂNTAVÂGÎS et RÂM DÂS SEN. Éd. *Abhidhânacintâmaṇi* de Hemacandra 196
KÂSHI NÂTH KUNTE. *Report on sk. mss. in Panjab. 1880-81* 108
— — *1881-82* 109

KÂTHAVAṬE, A.-V. Éd. *Kîrtikaumudî* de Someśvaradeva..... 643
— *Report on the search for sk. mss. 1891-95*..... 129
KAVI RÂYCAND. Trad. hindie du *Kalpasûtra*..... 241
Kâvyamâlâ. Voir DURGÂPRASÂDA, P. et K.-P. PARAB.
KEARNS, J.-F. *Archæology in North Tinnevelli*..... 605
KERN, H. *Geschiedenis van het Buddhisme in Indië*..... 69
— *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien*, trad. H. JACOBI..... 69
— *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*, trad. G. HUET..... 69
— *Manual of indian Buddhism*..... 70
— *Over eenige Tijdstippen der indische Geschiedenis*..... 690
KHAKHAR, D.-P. *Castes and Tribes in Kachh*..... 761
— *Report on the architectural and archæological remains in the province of Kachh*..... 557
KIELHORN, F. *Account of Hêmachandra's Sanskrit Grammar*..... 172
— *Aihole inscription of Pulikesin II*..... 493
— *Ancient palm-leaf Mss*..... 105
— *Bamani inscription of the Silahara Vijayaditya*..... 493
— *Dubkund stone inscription of the Kachchhapaghata Vikramasimha*..... 493
— *On the Grammar of Sakatayana*..... 167
— *Inscriptions from Khajuraho*..... 493
— *On the Jainendra-Vyâkaraṇa*..... 166
— *On a Jain statue in the Horniman Museum*..... 638
— *Kolhapur inscription of the Silahara Vijayaditya*..... 493
— *Konnur spurious inscription of Amoghavarsha I*..... 493
— *Lists of sk. mss 1877-78, 1879-80, 1881-82*..... 97
— *A Note on one of the Inscriptions at Śravaṇa Belgoḷa*. 520
— *Report on sk. mss. 1869-70*..... 95
— — *1880-81*..... 96
— *Die Śâkaṭâyana Grammatik*..... 170
— *Three inscriptions from Northern India*..... 493
KIRSTE, J. Éd. *Dhâtupâṭha* de Hemacandra..... 204
— Éd. *Uṇâdigaṇasûtra* de Hemacandra..... 201
— *Epilegomena zu Hemachandra's Uṇâdigaṇasûtra*..... 202
— *Haṁsâkhyâyikâ*..... 815
— *Ueber Hemacandra's Dhâtupâṭha*..... 203
— *Inscriptions from Northern Gujarat*..... 493
— *Notes de paléographie indienne*..... 851
KIRTANE, N.-J. *The Hammîra Mahâkâvya of Nayachandra Sûri*... 335
KITTEL, F. Éd. *Śabdamaṇidarpaṇa* de Keśirâja..... 825
— *Old Kanarese Literature*..... 707
— *Three Kôñgû Inscriptions*..... 529. 530
— *Ursprung des Lingakultus in Indien*..... 742
KITTS, E.-J. *Report on Census of Berar, 1881*..... 771

KLATT, J. *Eine apokryphe Pattacali der Jainas* 659
— *The date of the poet Magha* 717
— *Dhanapala's Rishabhapañcâçikâ* 425
— *Extracts from the historical Records of the Jainas* 58. 658
— *The Samachari-Satakam and Pattacalis of the Anchala-Gachchha and other Gachchhas* 663
— *Specimen of a Jaina-Onomasticon* 58. 665
— *Śurpâraka* 756
KRISHNA MAHÂBÂLA. Éd. *Prâkṛta vyâkaraṇa* de Hemacandra 173
KRISHNA SASTRI, H. *Karkala inscription of Bhairaca II* 493
KUHN, E. *Der Mann im Brunnen* 325
KUNTE, M. *Nirvâna* 74
KUPPUSWAMI SASTRI, T.-S. Éd. *Gadyacintâmaṇi* de Vâdîbhasiṃha. 821
— Éd. *Kṣatracûḍâmaṇi* — 822

LÂBHAVIJAYA. *Jainakâvyasaṅgraha* 441
LAMAIRESSE, E. *L'Inde après le Bouddha* 76
LA MAZELIÈRE, Mte de. *Essai sur l'évolution de la civilisation indienne* 845
— *Moines et ascètes indiens* 844
LANMAN, Ch.-R. Voir STEN KONOW.
LAOUENAN, Fr. *Du Brahmanisme et de ses rapports avec le Judaïsme et le Christianisme* 75
LASSEN, Ch. *Indische Alterthumskunde* 21
— *Translation from Lassen's Alterthumskunde*, par E. REHATSEK ..... 21 *bis*
— *Institutiones linguae praeriticae* 160
Lâvaṇtsaṅgraha 455
LAZARUS, J. Trad. du *Naṇṇul* 178
LE BON, Dr. G. *Les civilisations de l'Inde* 22
— *Les monuments de l'Inde* 589
LEUMANN, E. *Die alten Berichte von den Schismen der Jaina* 58. 656
— *Die Âvaçyaka-Erzählungen* 58. 247
— *Ueber die Âvaçyaka-Literatur* 246
— *Beziehungen der Jaina-Literatur zu andern Literaturkreisen Indiens* 44. 58
— *Billige Jaina-Drucke* 809
— *Daçavaikâlika-sûtra und -niryukti* 58. 248
— Éd. *Aupapâtika Sûtra* 58. 231
— *Die Hamburger und Oxforder Handschriften des Pañcatantra* 374
— *Jinabhadra's Jîtakalpa, mit Auszügen aus Siddhasena's Curni* 275
— *Die Legende von Citta und Sambhûta* 58. 349
— *Liste von Abschriften und Auszügen aus der Jaina-Literatur* 130

LEUMANN, E. *Prabhācandra's Epitaph*... ..... 58. 523
— Recension : G. BÜHLER, *Leben des Jaina Mönches — Hemachandra*..... 698
— — R. HOERNLE, *Uvāsagadasāo*..... ... 225
— — MAX MÜLLER, *India, what can it teach us?* 678
— *Zum siebenten Kapitel von Amitagati's Subhāṣita-saṃdoha*..... 286
— *Strassburg Collection of Digambara Manuscripts*.. 58. 138
— *Zwei weitere Kālaka-Legenden*..... 58. 338
LÉVI, Sylvain. *Djaïnisme*..... 5
— *Les donations religieuses des rois de Valabhi*..... 732
— *La science des religions et les religions de l'Inde*..... 16
LÉVY, I. Voir CHANTEPIE de la SAUSSAYE.
LIMAYA, H.-V. Voir FLEET, J.-F.
List of ancient monuments in Bengal..... 575
List of mss. in Sanskrit College, Benares, 1897-1901..... 140
— — *1902* 141
LORD, P.-B. *Letter to Sir Alex. Johnston*..... 614
LOVARINI, E. *La nocellina ǵainica del re Pâpabuddhi*..... 345
LÜDERS, H. *Epigraphical Notes*..... 550
— *Kadaba plates of Prabhutavarsha* 493
— *Sravana-Belgola inscription of Irugapa*..... 493

MACDONELL, A. *History of Sanskrit Literature*..... 31
MACKENZIE, C. *Account of the Jains*..... 34
MACKENZIE, S.-F. *The temple at Halabīd*..... 727
— *Śrāvana Belligoḷa* 632
MAHÂMAHOPÂDHYÂYA et P. DURGÂPRASÂDA. Éd. *Candraprabhacarita* de Vīranandin..... 395
MAINDRON, M. *L'art indien*..... 583
MARTINENGO-CESARESCO. *The jaina precept of non-killing*..... 850
MAX MÜLLER. *A history of ancient sanskrit Literature*..... 651
— *India, what can it teach us?*..... 678
MEYER, J.-J. *Daṇḍin's Daçakumāracaritam übersetzt*..... 383
— *Kāvyasaṃgraha* 384
MILES, W. *Jainas of Gujerat and Márwár*..... 39
MILLETT, M. *Some modern Jain Sects*..... 764
MILLOUÉ, L. de. *Conférences au Musée Guimet*..... 792. 807
— *Essai sur la religion des Jaïns*..... ..... 43. 58
— *Étude sur le mythe de Vṛiṣabha*..... 782
— *Histoire des religions de l'Inde*..... 15
— *Introduction au Catalogue du Musée Guimet*..... 8
— *Petit guide illustré au Musée Guimet* 630
— et SENATHI RÂJA, W. *Essai sur le Jaïnisme par un Jaïn*. 45
MIRONOW, N. *Die Dharmaparīkṣā des Amitagati*..... .. 370

Modern Jain Antipathy to Brahmans 806
MONIER WILLIAMS, M. *Hinduism* 13
— *Religious Thought and Life in India* 747
— *Remarks on the Jains* 50
MORRIS, R. *Notes on some Pâli and Jaina-Prâkrit words* 834
MUIR, J. *On the Era of Buddha and the Asoka Inscriptions* 719
— *Original sanskrit texts* 206
MUKHARJI, P.-C. *An independent hindu view of buddhist Chronology* 673
MUKHARJI, T.-N. *Art-Manufactures of India* 626
MÜLLER, E. *Beiträge zur Grammatik des Jainaprâkrit* 162
MURRAY-AYNSLEY, G.-M. *The asiatic Symbolism* 804

NÂNÂ DÂDÂJI. *Stavanasaṅgraha* 448
NÂNÂ KOLEKAR. *Bhajana sadbodha mâlikâ* 461
NÂNAK CAND. *Jinapujâsaṅgraha* 469
NÂNAK CANDRAJI. *Padaratnavali* 440
NANDARGIKAR, G.-R. Éd. *Raghuvanśa* de Kâlidâsa 645
NARASIMHÂCHÂR, R. Éd. *Karṇâvalôkana* de Nâgavarman 185
NÂTHÂ LALUBHÂI. *Mahotî pujasaṅgraha* 454
NEILL, A. Voir FERGUSSON, J.
NESFIELD, J.-C. et DEVIPRASÂDA. *Catalogue of sk. mss. in Oudh* 101
— — et RÂJENDRALÂLA MITRA. *List of sk. mss. in Oudh, 1876* 100
NEVILL, H.-R. *District Gazetteers of the United Provinces of Agra and Oudh* 779
New Jaina Temple at Palitana 596
NÎLMAṆI MUKHOPÂDHYÂYA. *Sâhityaparicaya; an Introduction to Sanskrit Literature* 361, 362
Notes on Inscriptions in Kaech 537

OLDENBERG, H. *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* 73
— *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté*, trad. A. FOUCHER 73
— Recension : H. JACOBI, *Kalpasûtra* 242
— *Der vedische Kalender und das Alter des Veda* 653
OLDHAM, C.-F. *Serpent-Worship in India* 786
OPPERT, G. Éd. *Śâkaṭâyana's Grammar* 169
— *Lists of sk. mss. in Southern India* 112
ORELLI, C. VON. *Allgemeine Religionsgeschichte* 10
OZHÂ, V.-G. *The Somnâthpattan Prasasti of Bhâva Bṛihaspati* 697

PADMARÂJA. *Smṛtisaṃgraha* 391
— *A Treatise on Jain Law and Usages* 291
PARAB, K.-P. Éd. *Hiravaubhâgya* de DEVAVIMALA 433
— Voir DURGÂPRASÂDA, P. ; ŚÂSTRI, Bh., et ŚIVADATTA, P.

PÂṬHAK, K.-B. *Bhartṛihari and Kumârila* 712
— *The date of Mahâvîra's Nirvâṇa, as determined in Śaka 1175* 670
— *The date of Trivikrama* 746
— Éd. *Kavirâjamârgga* de Nṛpatuṅga 183
— *Explanation of term Palidhvaja* 208
— *On the Jaina Poem Râghavapâṇḍavîya* 702
— *Note on the early Kadamba Inscriptions* 802
— *Nṛipatuṅga's Kavirâjamârga* 184
— *An Old Kanarese Inscription at Têrdâḷ* 528
— *A Passage in the Jain Harivamsa relating to the Guptas* 671
— *The position of Kumârila in Digambara Jaina Literature* 58. 711
— *Pûjyapâda and the Authorship of the Jainendra-Vyâkaraṇa* 695
PAUTHIER, G. Voir COLEBROOKE, H.-T.
PAVIE, Th. *La légende de Padmani* 331
PAVOLINI, P.-E. *Appunti di novellistica indiana* 385
— *Bharaṭakadvātriṃçikā* 330
— *Il compendio dei cinque elementi. Pañcatthiyasaṃgahasuttaṃ* 58. 278
— *Eroine brammaniche in un novelliere giainico* 367
— *Meghadutiana* 817
— *Sulla leggenda dei quattro Pratyekabuddha* 381
— *La novella di Brahmadatta secondo la versione di Hemacandra* 378
— *La novella di Brahmadatta tradotta ed annotata* .. 377
— *Le novelline prâcrite di Maṇḍiya e di Agaladatta* .. 376
— *Una redazione pracrita della Praçnottararatnamālā* 276
— *Gli scritti di Somaprabhâcârya* 270
— *Una sūktâcalī giainica anonima* 435
— *Venti strofe del Gâthâkoça di Municandrasûri* 434
— *Vicende del tipo di Mūladeva* 380
PETERSON, P. *Detailed Report on sk. mss. 1882-83* 58. 119
— *Second* — *1883-84* 58. 120
— *Third* — *1884-86* 58. 121
— *Fourth* — *1886-92* 122
— *Fifth* — *1892-95* 123
— *Sixth* — *1895-98* 124
— et H. JACOBI. Éd. *Upamitibharaprapañcā Kathā*. 58. 273
PHILLIPS, M. *The seven Pagodas* 739
PIGOU. Voir FERGUSSON, J.
PISCHEL, R. *Der Akzent des Prâkrit* 832

PISCHEL, R. *Die deççabdâs bei Tricikrama* 823
— *De grammaticis praeriticis* 155
— *Éd. Hemacandra's Grammatik der Prâkritsprachen* ... 174
— *Grammatik der Prakrit Sprachen* 163
— *Gutmann und Gutweib in Indien* 371
— et G. BÜHLER. *Éd. Desînâmamâlâ* de Hemacandra 199
POINTET, J. Voir WARREN, S.-J.
POPE, G.-U. *The Nâladiyâr* 314
— *Notes on the Kurral* 311
— *The 'sacred' Kurraḷ of Tirucaḷḷuva* 312
Prakaraṇa-mâlâ 251
Prakaraṇa-saṅgraha 256
Prârthanâcalî 458
PREMCHAND MODY, K. *Éd. Praśamaratî* d'Umâsvâti 282
— *Éd. Tattvârthâdhigama* — 281
PRINSEP, J. *Essays on indian Antiquities* 666
— *Note on inscriptions at Udayagiri and Khandgiri in Cuttack* 506
Progress Report of the Archaeological Survey of Western India 577
PULLÉ, F.-L. *La cartografia antica dell'India* 755
— *Catalogo dei manoscritti gianici di Firenze* 58. 136
— *Florentine Jaina manuscripts* 132
— *Della letteratura dei G'aina* 46
— *Les manuscrits de l'Extra-Siddhânta de Florence* 137
— *I novellieri gianici* 58. 360
— *Originali indiani della novella Ariostea nel XXVIII canto del Furioso* 348
— *Un progenitore indiano del Bertoldo* 359
— *Ṣaḍdarçanasamuccaya-ṭîkâ* 58. 259
— *Shaḍdarçanasamuccayasutram* 258
PURUSHOTTAMA KAKAL. *Aṣṭotrî sanâtra mahotsava* 813

RAJARAM BODAS, M. *Historical Survey of Indian Logic* 791
RÂJENDRALÂLA MITRA. *The Antiquities of Orissa* 612
— *Buddha Gayâ* 743
— *Catalogue of sk. mss. of the Mahârâja of Bikâner* 104
— *Notes on Sanskrit Inscriptions from Mathura* 508
— *Notices of sk. mss.* 117
— *Report on sk. mss. 1874* 85
— *Sanskrit buddhist Literature of Nepal* 61
— Voir NESFIELD, J.-C.
RÂMACANDRA DINÂNÂTHA. Éd. *Prabandhacintâmaṇi* de Merutuṅga. 365
RÂM DÂS SEN. Voir KÂLIVAR VEDÂNTAVÂGÎŚ.
RAYMOND, X. Voir DUBOIS de JANCIGNY.

REA, A. *Châlukyan Architecture* 569
— *List of ancient Monuments in the Madras Presidency* 574
— *List of architectural and archæological remains in Coorg* .. 566
— *South indian buddhist Antiquities* 564
RECLUS, Élisée. *Nouvelle géographie universelle. Inde et Indo-Chine* .. 754
Reports regarding the archæological remains in Sindh 555
RHYS DAVIDS, T.-W. *Buddhism, its History and Literature* 77
— *History of Indian Buddhism* 68
— *Indian Sects or Schools in the time of the Buddha* 828
RICE, Lewis. *Bhadra Bâhu and Śravaṇa Belgoḷa* 521
— *Catalogue of sk. mss. in Mysóre and Coorg* 111
— *Early History of Kannaḍa Literature* 685
— *Early Kannaḍa Authors* 684
— Éd. *Karnâṭaka-Bhâshâ-Bhûshaṇa* de Nâgavarman ... 179
— Éd. *Pampa Bhârata* 390
— Éd. *Pampa Râmâyaṇa* 389
— *Epigraphia carnatica.* I. *Coorg inscriptions* ... 494
— — II. *Inscriptions at Śravaṇa Belgoḷa* 58. 493. 495. 520. 522. 523
— — III-IV. *Inscriptions in the Mysore District* ... 496
— — V. *Ins. Hassan District* 497
— — VI. *Ins. Kadur District.* 498
— — VII-VIII. *Ins. Shimoga Dis* ... 499
— — IX. *Ins. Bangalore Dis.* 499 *bis*
— — X. *Ins. Kolar District* .. 500
— — XI. *Ins. Chitaldroog Dis.* 501
— — XII. *Ins. Tumkur District.* 502
— *The Ganga Inscriptions in Coorg* 530
— *A Jaina-Vaishnava Compact* 519
— *Jain Inscriptions at Śravaṇa Belgoḷa* 518
— *Mysore* 773
— *Mysore and Coorg* 772
— *Mysore inscriptions translated* 526
— *Nagamangala copper plate Inscription* 543
— *The Poet Pampa* 708
— *A Râshṭrakûṭa Grant from Mysore* 527
— Voir BURGESS, J.
RICKHAH DASS JAINI. *Doctrines of Jainism* 56. 58
RIEU, Ch. Voir BÖHTLINGK, O.
ROCKHILL, W.-W. *Life of the Buddha* 62
ROUSSELET, L. *L'Inde des Rajahs* 586
ROWLAND, J. *Mount Abu* 601

Sajâyamâla 470
SÂMISÂDEIYA. Éd. *Śrâdhamani* 317. 318
Samskrta-pâṭhapatha 449
Sanâtana-Jainagrantha-mâla 820
ŚÂNKALCAND MAHÂSUKHARÂMA. *Dilkas stavanavali* 439
— *Pûjasangraha* 445
ŚÂSTRI, Bh. et K.-P. PARAB. Éd. *Subhâsitaratnasamdoha* d'Amitagati 283
Śatrunjaya tirthamala 444
SCHMIDT, R. *The Karyamala Edition of Amitagati's Subhâṣitasamdoha* 283
— et J. HERTEL. *Amitagati's Subhâṣitasamdoha* 285. 286
SCHRADER, F.-O. *Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahâvîras und Buddhas* 65
SCHROEDER, L. von. *Indiens Literatur und Cultur* 30
SCHUBRING, W. *Das Kalpa-sûtra* 849
SENART, E. *Les inscriptions de Piyadasi* 722
— *The inscriptions of Piyadasi*, trad. G.-A. GRIERSON 722
SENATHI RÂJA, W. Voir MILLOUÉ, L. de.
SESHAGIRI ŚASTRI. *Report on sk. and tamil mss. 1893-94* 134
— — *1896-97* 135
SEWELL, R. *List of inscriptions and sketch of the Dynasties of Southern India* 560
— *List of the antiquarian remains in the Presidency of Madras* 559
SHAŃKAR PÂNDURANG PAṆDIT. Éd. *Gauḍavaho* de Vâkpati 647
— Éd. *Kumârapâlacharita* de Hemacandra 58. 324
SHERRING, A. *Hindu tribes and castes* 758
SINCLAIR, W.-F. *Notes on Castes in the Dekhan* 760
SITÂRCAND NÂHÂR. *Jaina stavanâvali* 438
ŚIVADATTA, P. et K.-P. PARAB. *Abhidhâna-Saṃgraha* 191
— — Éd. *Bâlabhârata* d'Amaracandra ... 355
— — — *Deśisandhâna* de Dhanañjaya ... 351
— — — *Kâvyânuśasana* de Hemacandra 180
— — — — — Vâgbhaṭa ... 181
— — — *Neminirvaṇa* — — ... 432
— — — *Vâgbhaṭâlamkâra* 182
— — — *Yaśastilaka* de Somadeva 353
Ślokasangraha 442
SMALL, G. *Handbook of sanskrit Literature* 28
SMITH, E.-W. Voir FEHRER, A.
SMITH, V.-A. *The early History of India* 682
— *The Jain Stupa and other Antiquities of Mathurâ* 568
— *The Kushân, or Indo-Scythian, Period of Indian History* 675

SMITH, V.-A. *Notes on the Bhars and other early Inhabitants of Bundelkhand* 763
— *Vaisāli* 757
— et F.-C. BLACK. *Observations on some Chandel Antiquities* 619
SMYTH, W. Voir WEBER, A.
SPENCE HARDY, R. *Eastern Monachism* 799
STARK, A. Voir HOERNLE, R.
Statistical Atlas of India 766
STEFANI, L. de. *La novellina jainica di Madirâcati* 364
— *Nota alla novellina di Madirâvatt* ..... 364 *bis*
STEIN, A. *Notes on an archæological tour in South Bihār and Hazāribāgh* 610
STEINTHAL, P. *Specimen der Nâyâdhammakahâ* 222
STEN KONOW. *Mâhârâshṭrī and Maraṭhī* 158
— Recension : R. PISCHEL, *Grammatik der Prakrit-Sprachen* 163
— et Ch.-R. LANMAN. Éd. *Karpūra-mañjarī* de Râjaśekhara 701
STEVENSON, J. *On the Intermixture of Buddhism with Brahmanism.* 785
— *Some Remarks on Relation between the Jain and Brahmanical systems of Geography* 751
— *Tithyas or Tirthakas* 59
— Trad. *Kalpa Sûtra and Naca Tatva* 240. 242
STIRLING, A. *An Account of Orissa Proper, or Cuttack* 611
SUALI, L. Éd. *Ṣaḍdarśanasamuccaya* 818
— *Il Lokatattvanirṇaya di Haribhadra* 816
— *I sistemi filosofici dell'India alla fine del secolo XIV* 260
SULTAN SINGH JAINI. *Account of the Jains in India* 54
SYAMSUNDAR DAS. *Report on hindi mss. 1900* 142
— — *1901* 143

TÂMÔDARAMPILLEI. Éd. *Śûlâmaṇi* 319
TAWNEY, C.-H. *A Folklore Parallel* 361
— *Kathâkoça or Treasury of stories* 58. 363
— Trad. *Prabandhacintāmaṇi* de Merutuṅga 58. 366
TAYLOR, Col. Voir FERGUSSON, J.
TAYLOR, W. *Catalogue of mss. College Fort Saint George* 82
TELANG, K.-T. *Subandhu and Kumârila* 713
— *Three Kadamba Copperplates* 544
THIBAUT, G. *Astronomie, Astrologie und Mathematik* 795
— *On the Sûryaprajñapti* 58. 236
THOMAS, E. *The early Faith of Aśoka* 720
— *Jainism* 669
THORNTON, D. *Parsi, Jaina, and Sikh* 78

THORNTON, E. *Gazetteer of the East-India Company* 775
TOD, J. *Annals and Antiquities of Rajast'han* 688
— *Comments on an Inscription at Madhucarghar* 687
— *Travels in Western India* 591

Umeṭānām dhāttyam 811

Vārāṇasī-vidyāmandira-pustakānām sūcīpatram 85
VAVIKAR, Y.-S. *Some Remarks on the Svastika* 788
VENKAYA, V. *Jaina rock-inscriptions at Panchapandavamalai* 493
VIDYĀBHŪṢAṆA, S.-C. *The Śarāka Caste* 765
VINSON, J. *Un épisode du poème épique Sindâmaṇi* 316
— *La grande épopée de l'Inde dravidienne, le Sindâmaṇi* ... 315
— *Légende tamoule relative à l'auteur des Kur'al* 387
— *Légendes bouddhistes et djainas* 388
— *Littérature tamoule ancienne; le Sindâmaṇi* 318
— — *le Sūḷāmaṇi* 320
— *Manuel de la langue tamoule* 178. 686
— *La religion des J'aina* 40
— *Les religions actuelles* 7

WADDELL, L.-A. *Discovery of the exact site of Pāṭaliputra* 622
WALHOUSE, M.-J. *Archaeological notes* 606
WARREN, S.-J. Éd. *Nirayāvaliyāsuttam* 58. 237
— *Godsdienstige en wijsgeerige Begrippen der Jaina's* 41. 58
— *Les idées philosophiques et religieuses des Jainas*, trad. J. POINTET ..... 41 *bis*
WARREN, W.-F. *Problems still unsolved in Indo-Aryan Cosmology*. 793
WATHEN, W.-H. *Ancient Inscriptions* 541
— *Ten ancient Inscriptions* 532
WATSON, C. *Rajputana District Gazetteers* 778
WEBER, A. *Ahalyā, Ἀχαΐνης und Verwandtes* 341
— *Akademische Vorlesungen über indische Literaturgeschichte* 29
— *Ueber Bhuvanapāla's Commentar zu Hāla's Saptaçataka* 265
— *Ueber das Campakaçreshṭikathānaka* 58. 339
— *Ueber das Çatrunjaya Māhātmyam* 58. 332
— *The Satrunjaya Mahatmyam*, trad. J. BURGESS.. 58. 332 *bis*
— *Chronologische Notiz* 689
— *Ueber einige Lalenburger Streiche* 328
— *Über ein Fragment der Bhagavatī* 218
— *Ueber die heiligen Schriften der Jaina* 58. 211
— *Sacred Literature of the Jains*, trad. W. SMYTH.. .. 211 *bis*
— *Zur indischen Religionsgeschichte* 19

WEBER, A. *History of religion in India*, trad. G.-A. GRIERSON... 19 *bis*
— *Über den Kupakshakauçikâditya des Dharmasâgara* 58. 336
— *Pañcadaṇḍachattraprabandha*..... 333
— *Ueber die Praçnottararatnamâlâ*.... 704
— *Über die Samyaktvakaumudi*..... ..... 58. 347
— *Das Saptaçatakam des Hâla*..... 264
— *Ueber die Siṅhâsanadvâtriṅçikâ*..... 334
— *Ueber die Sûryaprajnapti*..... 235
— *Über das Uttamacaritrakathânakam*..... 58. 340
— *Verzeichniss der Sanskrit und Prâkrit Handschriften der K. Bibliothek zu Berlin*..... 58. 118
WHEELER, J.-T. *History of India*..... 26
WHITWORTH, G.-C. *Anglo-indian Dictionary*..... 4
WICKREMASINGHE, Z. *Index of the Prakrit Words in Pischel's Grammatik*..... 164
WILSON, H.-H. *Dictionary sanscrit and english*..... 650
— *Essays and Lectures on the religion of the Hindus*. 36
— *The Mackenzie Collection*..... 81
— *Sanscrit Inscriptions at Abû*..... 538
— *Sketch on the religious sects of the Hindus* 36
— *Two Lectures on the religious practices and opinions of the Hindus* 36
WILSON, J. *Memoir on the Cave-Temples and Monasteries of Western India* 585
WINDISCH, E. *Hemacandra's Yogaçâstra* 58. 262
— *Ueber den sprachlichen Charakter des Pali* 852
— Voir EGGELING, J.
WINTERNITZ, M. *Nejamesha, Naigamesha, Nemeso* 784
WODEHOUSE, Ch. *Śrâvaka Temple at Bauthlî* 617
WOOD, J. Voir BARTH, A.
WURM, P. *Geschichte der indischen Religion*..... 12

YÂJṆIK, J.-U. *Mount Âbû and the Jain Temples of Dailwâdâ*..... 603

ZACHARIÆ, Th. Éd. *Anekârthasaṃgraha* de Hemacandra 200
— *Epilegomena zu der Ausgabe des Anekârthasaṃgraha*..... 830
— *Die indischen Wörterbücher*..... 189
— *Das Jainendravyâkaraṇam* 824
— *Die Nachträge zu dem synonymischen Wörterbuch des Hemacandra*..... 197

II

AUTEURS JAINAS

Akalaṅka 120. 123. 133. 138. 496. 499. 526. 560. 679. 684. 711. 712. 773
Aggala 684
Ajitadeva 658
Ajitaprabha 123
Ajitasiṃha 681
Ajitasena 116. 134. 145. 496. 498. 499
Aditakīrti 495
Anantakīrti 654
Anantavīryaya 133. 494. 530
Abhayacandra 145. 169. 493. 497. 502
Abhayatilaka 324. 681. 728
Abhayadeva 44. 91. 104. 106. 117-119. 121. 122. 125. 216. 217. 219-222. 224. 225. 228-230. 341. 431. 493. 658. 665. 681. 755
Abhayanandin 118. 138. 145. 166. 824
Abhinavadharmabhûṣaṇa 145
Abhinava Pampa 389. 528. 684. 707. 708
Amaracandra 32. 119. 146. 147. 346. 354. 355. 679. 681
Amaracara 497
Amaravijaya 479
Amalacandra 681
Amitagati 118. 121. 125. 127. 138. 145. 283-286. 370. 371. 681. 695
Amṛtacandra 83. 120. 230. 278. 681. 820
Amṛtasâgara 135
Ammansiṃha 428. 464
Arisiṃha 58. 116. 346. 679. 681
Arihamitra 659
Arkakīrti 493. 527
Aryadharma 659
Arhatparameśvara 133
Arhaddâsa 695
Arhanandin 493
Aśaga 83
Asitapaṭa 703. 704
Ahmad Hasan 308

Âtmârâmajī Ânandavijayajī 299. 304. 305. 660. 664
Âdidâsa 496
Âdideva 496
Âdinâthapaṇḍitadeva 496
Ânandaghana 252
Ânandavimala 336. 658
Âmradeva 121. 681
Âryarakṣita 659. 681
Âryasamudra 660
Âryasena 503
Âśâdhara 126. 681
Âsaḍa 121. 123

Indradinna 658
Indranandin 662
Indrabhûti 695
Indrabhûti = Gautamasvâmin.

Îśvarasûri 505

Ugrâditya 103. 145
Uttuṅgakavi 133
Udayacand Yati 303
Udayacandra 136. 663

Udayadharma 131. 144. 145
Udayaprabha 121. 681
Udayaprabhadeva ... 118. 145. 147
Udayaratna 117. 418
Udayarâjagaṇi 147
Udayavîragaṇi 104
Udayasâgara 252
Udayasiṃha 122. 123
Uddyotana 493. 658. 663
Umâsvâti 63. 117. 121. 122. 126. 138. 281. 282. 286. 659. 665. 820

Ṛṣyuttama 276

Kakkasûri 660
Kaṭuka 336
Kaṇimethaiyâr 314
Kanakakîrti 119. 144. 147
Kanakakuśala 424
Kanakasundara 404
Kanakopala 503
Kamaladeva 493
Kamalabhava 133. 684
Karṇapârya 681
Kalyâṇa 659
Kalyâṇakîrti 133
Kaviparimeṣṭhin 684. 685
Kavimohan 117
Kavirâja = Nâgavarman.
Kaviśvara 710
Kântivijaya 479
Kâmatâprasâda Tivârî 462
Kârtikeyasvâmin 126
Kâlakâcârya 44. 58. 117. 234. 337. 338. 659. 691
Kâladhara 133
Kîrtinandin 543
Kuṇḍakuṇḍa 58. 83. 120. 122. 125. 126. 138. 278. 493. 495. 528. 578. 661
Kunvar Vijayajî 290
Kumâranandin 543
Kulamaṇḍana 681
Kṛṣṇadâsa 83
Kṛṣṇasiṃha 83
Keśaravimala 252
Keśava = Keśirâja.
Keśavalâla Śivarâma 467
Keśin 660
Keśirâja 683. 684. 694. 707. 825
Kṣamâkalyâṇa 83. 126. 252
Kṣemakalyâṇa 117
Kṣemakîrti 123
Kṣemahaṃsa 147
Kṣemaharṣa 402
Kṣemâṅkara 681

Khantavijaya 350

Gajasâra 118. 255
Gaṇiśekhara 504
Guṇakîrti 503
Guṇacandra 83. 118. 122. 123. 496. 681. 684
Guṇapâla 105
Guṇabhadra 83. 122. 126. 133. 138. 142. 503. 679-682. 684. 820
Guṇaratna 58. 118. 124. 147. 259. 260. 663. 818
Guṇavarman 133. 684
Guṇavinaya 114. 126
Guṇasâgara 135. 142
Guṇasundara 252. 659
Guṇasena ... 497. 499. 499 *bis*. 530
Guṇâkara 125. 681
Gurucandra 681
Gulâbasâgara 663
Gulâbcand Dayâljî 410
Gotiputra 517
Gopanandin 497
Govapayya 496
Govindagaṇi 105
Govri 142
Gautamasvâmin 1. 35. 36. 59. 114. 218. 332. 491. 576. 658

Caṇḍa 165
Candapâla 114
Candrakîrti 118. 131. 133. 146. 270. 496. 502
Candragaṇi 681

Candrapna 133
Candramandin 500. 543
Candraprabha .. 124. 336. 496. 499
Candramahattara 118. 252
Candrasûri 118. 122. 123. 238. 252. 255. 658. 681. 755
Candrasena 145
Candrâyaṇadeva 502
Câritravardhana 103. 645
Câritrasiṃha 257
Citakâcârya 541. 733
Cidambarapuruṣa 133
Cuntlâla Jayacand 298

Jagaccandra 658. 681
Jamâli 658
Jambûkavi 145
Jambûguru 422
Jambûsvâmin. 117. 658. 659
Jayakîrti 118. 681
Jayakesarin 681
Jayacandra. 83. 118. 122. 681. 706
Jayatasi 401
Jayatilaka 118
Jayadeva 503. 658
Jayamaṅgala 119
Jayamandira 144
Jayavallabha 116. 681. 701
Jayavijaya 663. 668
Jayaśekhara 116. 125. 129. 681
Jayasiṃha 145. 335. 681
Jayasiṃhadeva 730
Jayasena 122
Jayasoma 121
Jayânanda 658
Jitâmala 266
Jinakîrti 118. 339. 665. 681
Jinakuśala 105. 658. 665. 681
Jinagati 665
Jinaguṇaprabha 665
Jinaguṇasundara 665
Jinacandra 117. 121. 122. 125. 147. 324. 493. 495. 503. 658. 659. 663. 665. 681. 684
Jinatilaka 665
Jinadatta 41. 118. 125. 126. 146. 147. 150. 258. 263. 302. 336. 658. 665. 679. 681. 745. 756. 773. 774
Jinadâman 665
Jinadâsa 105. 122. 126. 138. 665
Jinadeva 191. 196. 665
Jinadhara 665
Jinadharma 665
Jinanandin 503. 541. 665. 733
Jinapati 122. 658. 659. 665. 681
Jinapadma 658. 665
Jinapâla 665
Jinapâlopâdhyâya 665
Jinaprabodha 658. 665. 681
Jinaprabha 46. 118. 119. 122. 129. 352. 368. 422. 424. 620. 647. 665. 681. 699
Jinabhakti 658. 665
Jinabhaṭa 665
Jinabhadra 86. 96. 105. 118. 122. 246. 255. 275. 658. 659. 665. 696. 755
Jinamaṇḍana 116. 117. 657. 665 681. 698. 728
Jinamahendra 665
Jinamâṇikya 118. 658. 665
Jinamukti 106. 665
Jinamuni 665
Jinameru 665
Jinaraṅga 665. 691
Jinaratna 658. 665
Jinarâja 35. 118. 147. 658. 665
Jinalabdhi 658. 665
Jinalâbha .. 117. 121. 122. 658. 665
Jinavardhana 104. 118. 146. 147. 658. 665. 681
Jinavarman 665
Jinavallabha 96. 104. 105. 118. 122. 125. 147. 252. 422. 493. 658. 665. 681
Jinavijaya 665
Jinasekhara 658. 665. 681
Jinasamuddha 665
Jinasamudra 658. 665
Jinasarva 665
Jinasâgara 125. 147. 658. 665
Jinasiṃha 147. 658. 665

Jinasundara 116. 665
Jinasûri 665
Jinasena 81. 83. 117. 122. 123. 126. 138. 503. 523. 665. 671. 679-682. 712. 734
Jinasaukhya 658. 665
Jinasaubhâgya 665
Jinahaṃsa 116. 213. 658. 665
Jinaharṣa 117. 658. 665
Jinahita 665
Jinânanda 665
Jinendra 665
Jineśvara 122. 124. 125. 147. 658. 665. 681
Jinodaya 397. 658. 665
Jîtadhara 665
Jîtavijaya 665
Jîmûtanâda 144
Jîva 665
Jîvakalasa 665
Jîvadeva 665
Jîvana 665
Jîvaraṅga 665
Jîvarâja 665
Jñânacandra 307
Jñânavimala 118. 120. 131. 147. 252. 407
Jñânasâgara 252. 681
Jñânasâra 252
Jyeṣṭhâṅgasûri 659

Tiruttakkadêvar 317
Tiruvaḷḷuvar 310-313. 386. 387. 683
Tilakasûri 147. 150
Tilakâcârya 107. 119. 681
Tiṣyagupta 658
Tulasîdâsa 417
Todaramalla 142. 307
Tribhuvanakîrti 502
Trivikrama 123. 155. 746. 823

Datilâcârya 514
Dayârâma 143
Dayâsâgara 142
Dânavijaya 125
Dâmanandin 496
Dinna 658
Divakâranandin 496
Dîkṣitadevadatta 145
Dîptivijaya 413
Durgadeva 145
Durbalikâpuṣyamitra 659
Devakîrti 495. 496. 503
Devagupta 660
Devacandra 122. 123. 252-254. 430. 495. 496. 499. 521. 685. 698
Devanandin 118. 120. 166. 422. 499
Devanândasûri 119. 658
Devaprabha 121. 254. 321
Devabhadra 118. 121. 122. 336. 493. 681. 755
Devayya 133
Devarddhigaṇi 118. 212. 242. 658. 678. 732
Devavijaya 125. 141. 427
Devavimala 433. 663
Devasundara ... 147. 259. 658. 681
Devasûri 119. 122. 150. 658. 663. 681
Devasena 121. 820
Devendra 117. 118. 121-124. 126. 145. 147. 252. 326. 342. 343. 349. 375. 377. 380. 381. 385. 654. 655. 658. 681
Devendra Munîśvara 681
Devottama 707
Daulat Râma 468
Dyânatei 142

Dhanañjaya 127. 145. 189. 351. 421. 422. 681. 702
Dhanapâla 91. 93. 106. 118. 122. 163. 193. 194. 422. 424. 425. 658. 681
Dhanaprabha 350
Dhanasâra 147
Dhaneśvara ... 21. 32. 83. 123. 689
Dharaṇipaṇḍita 133
Dharaṇîndra 133
Dharadeva 496
Dharmakumârasâdhu 121
Dharmaghoṣa 118. 121. 122. 126. 147. 212. 288. 326. 331. 658. 659. 681

Dharmatilaka = Lakṣmītilaka.
Dharmadāsa ... 117. 118. 121. 681
Dharmaprabha ... 123. 338
Dharmamandira ... 142
Dharmameru ... 147. 645
Dharmavallabha ... 658
Dharmasāgara 58. 117. 118. 126. 336. 654. 658. 663. 668
Dharmasvāmin ... 659
Dhavalacanda ... 118

Nacciṅārkkiṅivar.... 133. 134. 317
Nandalāla ... 252. 268. 269
Nandipaṇḍita ... 503
Nandiṣeṇa ... 457
Namisādhu ... 709
Nayakīrti ... 495-497. 499
Nayacandra ... 335
Nayasenadeva ... 133. 684
Nayāhaṃsa ... 335
Naracandra ... 119. 123. 131
Narasiṃha ... 658
Nāgacandra = Abhinava Pampa.
Nāgacandramuninindra ... 503
Nāgadeva ... 149. 733
Nāganandin ... 526. 560. 725
Nāgavarman ... 179. 185. 681. 707
Nāgahastin ... 659
Nāgārjuna ... 659
Nāthamalla ... 145
Nānakacandra ... 244
Nārāyaṇa Hirācand Kānūnī... 300
Nirañjanasiddha ... 133
Nṛpatuṅga ... 183. 184. 709
Nemicandra 117-119. 121. 133. 138. 145. 252. 497. 658. 681. 684
Nemidatta ... 118. 122. 123. 126. 681

Paṅcayaśavijaya ... 104
Padmadeva ... 117. 122. 663
Padmānandin 145. 495. 496. 499. 528. 664
Padmanābha ... 118. 133
Padmaprabha ... 499. 502
Padmamandira ... 252. 326. 681
Padmarāja ... 291. 294
Padmavijaya ... 252. 398. 408. 445
Padmasāgara ... 117
Padmasundara ... 83. 121
Padmasūri ... 681
Padmānanda ... 422
Pampa 380. 390. 680. 681. 684. 708
Paramānanda ... 118. 121. 234
Parimalla ... 83
Pavaṇanti ... 683
Pāḍalipta ... 437
Pāḍivaya ... 659
Pāyacanda ... 104
Pārśvacandra ... 213. 215
Pārśvasena ... 499
Pāśacandra ... 117. 336
Puṣpadanta ... 118
Puṣpanandin ... 499 *bis*
Puṣpasena .. 145. 497. 499. 499 *bis*
Puṣyamitra ... 659
Pūjyapāda 120. 166. 681. 685. 695. 820
Pūrṇakalaśa ... 324
Pūrṇacandra ... 496
Pūrṇabhadra ... 372
Pṛthvīhara ... 118
Ponna ... 684
Pradyumna 116. 124. 647. 681. 698
Pradyotana ... 658
Prabhava ... 658. 659
Praśasūri ... 122. 123
Prabhācandra 58. 101. 117. 493. 495-497. 499 *bis*. 523. 524. 647. 662. 681. 698. 712
Prabhānanda ... 118. 681. 755
Prādeśika ... 658

Phalgumitra ... 659

Badarīnāthā ... 351
Banārasī ... 142. 252. 436
Bappabhaṭṭi ... 681
Bālacandra 105. 121. 123. 389. 409. 495. 497. 499. 502. 528. 681. 684
Bāhubali ... 133. 496
Bihāridāsa ... 142

Buddhajana 142
Benîrâma 143
Bommarasa 133
Brahmamuni 126
Brahmayya 133
Brahmarâî 142
Brahmasena 503

Bhagotidâsa 142
Bhadragupta 659
Bhadraprabha 133
Bhadrabâhu 32. 44. 58. 118. 119. 122. 126. 138. 211. 213. 242. 437. 495. 496. 521-523. 526. 654. 658. 659. 661. 662. 678. 681. 773. 774
Bhadreśvara 122
Bhavyajîvana 83
Bhânukîrti 497. 499
Bhâvadeva 123. 124. 338
Bhâvaprabha 123
Bhâvavijaya 287
Bhâvasâgara 663
Bhâvaharṣa 658
Bhâskaranandin 133
Bhuvanakîrti 661
Bhuvanapâla 118. 265
Bhuvanasoma 114
Bhûtadinna 659
Bhûdhara 142. 464
Bhûpâla 142. 421. 422
Bhoja 117

Maṅgarasa 133
Maṇiratna 658
Maṇḍalapuruṣa 683
Maticandra 252
Matiratna 120
Mativardhana 83
Matisâraji 402
Madanasiṃhadeva 101
Manibhadra 261
Manohar Khandelvâl 142
Malayagiri 44. 65. 83. 91. 96. 104-106. 117. 118. 121. 122. 126. 145. 165. 218. 232-235. 249. 348. 755
Malayaprabha 121
Malûcandra 133
Mallavâdyâcârya 122
Mallinâtha 496
Malliṣeṇa 58. 118. 133. 150. 277. 493. 495. 497. 681
Mahâgiri 338. 658. 659
Mahâsena 117. 503
Mahimodaya 131. 145
Mahendrakîrti 661
Mahendrasiṃha 119
Mahendrasûri 119. 145. 681
Maheśvara 503
Mâghanandin 133. 493. 661. 662. 670
Mâḍharasambhûti 659
Mâṇikadeva 496
Mâṇikyacandra 121. 122. 145
Mâṇikyanandin. 502. 711. 712 820
Mâṇikyamandira 136
Mâṇikyasundara 114. 118
Mâṇikyasûri 118. 121
Mâdhavasena 499
Mânatuṅga 104. 118. 119. 121. 122. 421-423. 426. 427. 658. 678. 681. 692. 693. 736. 848
Mânadeva 147. 658
Mânavijaya 126
Mânasâgara 419
Mâyaṇa 133
Muktikamala 472
Municandra 105. 121. 122. 434. 496. 499. 658. 663
Muniprabha 147
Munibhadra 499
Muniratna 121. 122
Munisundara 126. 147. 252. 254. 321. 658. 663. 681. 756
Muṉaippâḍiyâr 135
Muṉṟuṟai Araiyaṉ 134
Meghacandra 493. 495. 496. 502. 528
Megharâja 216. 217. 220. 232
Meghavijaya 121. 145. 373
Medhâvin 114
Merutuṅga 58. 106. 116. 118. 120. 122. 124. 145. 194. 210. 242. 338.

365. 366. 657. 668. 677. 678. 681. 698. 728
Merusundara 117
Motisâ 459
Mohana 250
Mohana Lâla 306
Mohana Vijaya 399

Yakṣadeva 660
Yakṣavarman 118. 168. 694
Yaśaḥpâla 96
Yaśaḥsoma 252
Yaśodeva 96. 105. 121. 681
Yaśobhadra 658. 659
Yaśovijaya 124. 252. 254. 392. 451. 452
Yogacandra 117

Raṅgavijaya 658
Raṇṇa 684
Ratnacandra 118. 126. 252. 254
Ratnadeva 681
Ratnanandin 138. 654
Ratnaprabha 121. 123. 150. 660. 681
Ratnamaṇḍana 118
Ratnaśekhara 83. 118. 122. 124. 126. 145. 252. 658. 681. 755
Ratnasiṃha 118. 131. 144. 681
Ratnasûri 762
Ratnâkara 252
Ravikîrti 133. 496. 498. 503. 681. 685. 777. 848
Raviprabha 658
Ravivardhana 647. 663
Raviṣeṇa 126. 138. 679. 681
Râjakavi 133
Râjaśekhara 116. 121. 122. 145-147. 150. 346. 359. 577. 643. 647. 681. 698. 714. 715. 728. 729
Rajahaṃsa 126. 133
Râjendrasûri 244. 447
Rajyacandra 293
Râmacandra 117. 118. 122. 123. 145. 229
Râmacandra Maladhâri 497
Râmadeva 681
Râmavijaya 645
Râmaseṭṭi 503. 525
Râmânujâcârya 847
Ram Bakhsh 471
Râya Sitab Cand 463
Rûpacandra 117. 118. 252
Rûpavijaya 445
Revatimitra 659
Rohagupta 658

Lakṣmîtilaka 323. 681
Lakṣmîdâsa Kahâñji 410
Lakṣmîvallabha 101. 117. 245. 377. 385. 736
Lakṣmîsâgara 147. 658. 681
Lakṣmîsena 496. 499
Laghusamantabhadra 123
Labdhivijaya 416
Lalitakîrti 493. 496
Lallu Valyam 415
Lâla Kripâ Râma 309
Lâlcand Lalubhâi 466
Lumpaka 336
Leśâjâyatilaka 323
Lokasena 679-681

Vajrasena 658. 659
Vajrasvâmin 93. 658. 659
Vaṭṭakerâcârya 120. 138
Vanavimala 117
Vandanandin 494
Vardhadeva 685
Vardhamânasûri 121. 123. 145. 272. 495. 658. 681
Vallabhagaṇi 126. 131. 147. 197
Vasunandin 120. 820
Vâgbhaṭa 103. 114. 118. 131. 133. 145. 146. 181. 182. 432. 700
Vâcanâcârya 125
Vâdicandra 138. 145. 149
Vâdirâja 421. 422
Vâdibhasiṃha 103. 138. 145. 821. 822
Vâsudeva 493

Vâsupûjya 496. 497
Vikrama 117. 145. 658. 817
Vijayakîrti 500
Vijayagaṇi 645
Vijayacandra 681
Vijayatilaka 663
Vijayadâna 336. 658
Vijayadeva. 142. 493. 496. 658. 663
Vijayapaiyya 496
Vijayaprabha 658
Vijayarâja 663
Vijayasâdhu 221. 224. 228. 229. 245
Vijayasiṃha 123. 270. 493. 658-660. 681
Vijayasena 493. 658. 663. 681
Vijayânanda 645. 663
Vidyâkamalla 142
Vidyânanda 117. 118. 138. 499. 681. 711. 712. 820
Vinaya 118
Vinayamitra 659
Vinayarâma 126
Vinayavijaya 145. 252. 254. 321. 392
Vinayahaṃsa 117
Vibudhanikara 100
Vibudhaprabha 658
Vimalacandra.. 118. 147. 422. 543. 658. 680. 681. 705
Vimalatilaka 147
Vimaladâsa 279
Vimalasûri 122. 705
Vivekamaṇḍana 118
Vivekasâgara 663
Viśâkhamuni 526
Viśâlakîrti 499
Viṣṇumitra 659
Viragaṇi 96
Vîrajî 419
Viradeva 117. 500
Vîranandin 138. 395. 493. 502. 528
Vîrabhadra 119
Vîravijaya 252. 254. 400. 405. 412. 445. 473
Vîrasûri 658
Vîrasena 503. 530
Vîrâcârya 145. 680. 681
Vîrânanda 117
Vṛttavilâsa 133. 695. 707
Vṛddhahastin 514
Vairasena 745

Śayyambhava 658. 659
Śâkaṭâyana 118. 167-170. 694
Śânticandra 118
Śântivarṇin 133
Śântisâgara 658
Śântisûri 83. 118. 122. 123. 126. 255. 267. 280. 375. 377. 505. 656. 658. 681
Śâlibhadra 663
Śâlva 684. 707
Śivanandin 494
Śivabhûti 654
Śivâcârya 124
Śîlagaṇa 681
Śîlaguṇa 336. 573
Śîlamitra 659
Śîlaratna 117. 681
Śîlasiṃha 123. 124
Śîlâṅka 44. 65. 106. 117. 118. 121. 122. 213. 215. 246. 247. 492. 672. 681
Śubhakîrti 503
Śubhacandra 117. 118. 122. 123. 126. 138. 495. 496. 499. 662
Śubhadatta 660
Śubhaśîla 117. 118. 147. 350. 367-369. 681. 691
Śendanâr 683
Śeramân 314
Śobhana 106. 118. 119. 252. 422. 424
Śyâmârya 659
Śrîgupta 659
Śrîpati (?) 118
Śrîpâla 497. 499. 501
Śrîvijaya 499
Śrutakîrti 496. 528
Śrutadeva 353
Śrutamuni 493. 495. 496. 499
Śrutasâgara 114. 117. 120. 681

Śreyâṃsa 499

Ṣaṇḍilasvâmin 659

Sakalakîrti 126. 138. 681
Sakalacandra 108. 496. 663
Sakalabhûṣaṇa 118. 122
Sakalaharṣa 117
Saṅghatilaka 119. 122. 681
Saṅghavijaya 116
Satyamitra 659
Sadâraṅga 238
Samantabhadra 117. 124. 133. 138. 145. 501. 658. 684. 685. 711. 712. 820
Samayamalladeva 495
Samayasundara 117. 121. 122. 126. 129. 411. 647. 663
Samudra 658
Sambhûtivijaya 658. 659
Sambhûtisûri 659
Sarvajnabhâskara 133
Sarvadeva 658. 663
Sarvanandin 494
Sarvarâja 118
Sarvavijaya 123
Sarvânanda 58. 116. 350
Sahajakîrti 125. 145
Sâgaracandra 145
Sâgarasûri 505
Saṅgaṇa 145. 817
Sâdhukîrti 145. 197
Sâdhuraṅga 114
Sâdhuratna 83. 121. 681
Sâdhusundara 123. 147
Sâresvarapaṇḍita 145
Siṃha 659
Siṃhagiri 658
Siṃhatilaka 145
Siṃhadeva 144. 182
Siṃhanandin 496. 504. 524
Siddhanandin 541. 733
Siddharṣi 121. 122. 252. 272-274. 681. 717
Siddhasûri 147. 660
Siddhasena Divâkara 83. 118. 119. 142. 334. 421-423
Siddhasenasûri 105. 118. 119. 121. 122. 275. 678. 679. 681
Siddhicandra 427
Sudharman 1. 35. 126. 212. 658. 659
Sudhâkalaśa 146
Sundaragaṇi 255
Sumaṇimitra 659
Sumatigaṇi 125
Sumativijaya 645
Sumatisâgara 663
Sumatisâdhu 658
Sumatiharṣa 147
Surapuraderiappa 133
Susthita 658
Suhastin 338. 658. 659
Sûrendra 663
Somacandra 118. 121. 681
Somatilaka 118. 124. 145. 658. 681. 755
Somadeva 105. 120. 138. 149. 166. 353. 680. 681
Somaprabha 117. 118. 122. 123. 125. 145. 147. 252. 254. 268-270. 321. 422. 658
Somasundara 83. 658. 681
Saubhâgamâlaji 297
Saubhâgyaharṣa 663
Skandila 659
Sthûlabhadra 658. 659
Svayamprabha 660

Haṃsaratna 118. 252. 272
Haṃsarâja 133. 144
Hampa = Pampa
Hari 83. 118
Haricandra 117. 119. 120. 133. 138. 344. 716
Haridatta 660
Haripâla 647
Haribhadra 91. 105. 117. 118. 121-124. 145. 247. 248. 255. 257-261. 302. 326. 577. 655. 656. 665. 755. 816. 818

Harimitra..... 659
Hariṣeṇa 119. 496. 681
Harihara 643
Harṣakîrti . 125. 144. 146. 147. 270
Harṣakula..... 118. 215
Harṣagaṇi 643. 728. 729
Harṣanandana..... 118
Harṣaratna..... 147
Hastimallasena 145
Hârillasûri 659
Hîrajî Haṃsarâja 295
Hîrapa 133
Hîravijaya 126. 336. 493. 658. 663
Hîrâlâl Haṃsarâja..... 261. 302
Hemacandra 31. 32. 35. 41. 58. 83. 86. 91-94. 96. 104-107. 116-119. 121-124. 126. 129. 131. 144-147. 150. 155-157. 160. 163. 165. 167. 171-175. 180. 189. 191. 195-204. 209. 211. 225. 242. 253. 254. 262. 277. 284. 323-326. 356. 357. 377. 378. 422. 570. 573. 655. 658. 677. 681. 696-698. 728. 777. 797. 819. 826
Hemacandrakîrti..... 495. 496
Hemacandra Maladhâri .. 118. 250
Hemarâja 118. 427. 428
Hemavijaya..... 118
Hemavimala 658. 663
Hemasena 499
Hemahaṃsa 118. 147
Honna = Ponna.

III

OUVRAGES JAINAS

Akalankastotra 138
Ajapatrakatha 118
Ajitatirthakaraparana 684
Ajitasántistava 437
Ajñánatimirabhaskara 660
Añjanácaritra 133
Añjanásundartsambandha 118
Anuogadárasutta = *Anuyogadcárasutra.*
Anuttarovaváiyadasao = *Anuttaraupapátikadaśa.*
Adhyatmakalpadruma 252. 254. 321
Adhyátmamatapartikṣá 252
Adhyatmasára. 252. 254
Adhyatmasáraprasnottara 290
Adhyatmopanisad = *Yogaśástra.*
Anantanakathe 133
Anuttaraupapatikadasa 116. 118. 227
Anuyogadcárasutra 118. 211. 250. 678
Anekasástrasárasamuccaya .. 125
Anekárthakairavakarakaumudi 86. 119
Anekarthasamgraha 86. 103. 105. 119. 146. 150. 189. 191. 200. 201. 698. 830
Antakṛtadaśa .. 118. 226. 227. 343
Antagaḍadasao = *Antakṛtadasa.*
Antarakathásamgraha 58. 118. 359. 360
Anyayogavyavacchedá = *Vitarágastuti.*
Aparájiteścaraśataka 133
Abhidhánacintámaṇi 35. 41. 83. 103. 118. 126. 129. 131. 144. 146. 147. 189. 191. 195. 196. 698
Abhisekhasandhi 133
Amamasvámicaritra 121
Ayavanti Sukumarano tera dhalio 406
Arāneficcāra 135
Artharatnavali 122. 126. 129
Alamkáracúḍámaṇi. 104. 180. 698
Alamkáratilaka 114. 146. 181
Astaprabhṛta 138
Astalakṣi = *Artharatnávali.*
Astavarṇatilaka 133
Astasati = *Devágamastotrangasa.*
Astasahasratippaṇi 684
Astasahasrt 42. 123. 138. 681. 711
Astasahasrtcivarana 124
Áurapaccakkhápa = *Áturapratyákhyána.*
Ákhyánamaṇikośa 121. 681
Ágamasamgraha 81
Ágamasára 252-254
Ácáradyota 101
Ácárapradipa 124. 658
Ácárasára 528
Ácárasútra 42. 120. 138
Ácáraṅgasutra 23. 27. 58. 91. 105. 118. 120. 121. 136. 187. 212-214. 492. 672. 681
Ácáropadesa 255

Âdîśvarano śloko 410
Âturapratyâkhyâna 118
Âtmakhyâti 117
Âtmanindâṣṭaka 422
Âtmaprabodha 117. 121
Âtmabodha ane Jivani Utpatti. 296
Âtmânuśâsana 83.133.142.681.820
Âdityakathâbadi 142
Âdinâthastuti 428
Âdipurâṇa 81. 82. 126. 133. 138. 208. 389. 503. 679-681. 708. 712. 746. 827
Ânandasundara 123
Âptaparîkṣâ.... 118. 138. 711. 820
Âptamîmâṃsâ 117. 138. 684. 711. 712. 820
Âptamîmâṃsâlaṃkâra = Aṣṭasahasrî.
Âyâraṃgasutta = Âcârâṅgasûtra.
Âyâravihi 118
Ârambhasiddhi 118. 147
Ârâdhânakathâkośa 122
Ârâmanandanakathâ 118
Ârogaṇeyasandhi 133
Âryâṣṭasahasrikâ 100
Âlâpapaddhati 820
Âlocanâpâṭha 465
Âvaśyaka 58. 118-120. 126. 211. 242. 246. 247. 337. 338. 349. 374. 655. 656. 681

Uktyânuśâsana 684
Uṇâdigaṇasûtra 201. 202
Uṇâdinâmamâlâ 147
Uttamacaritrakathânaka 58. 118 340
Uttarajjhayaṇa = Uttarâdhyayanasûtra.
Uttarapurâṇa 42. 81. 126. 503. 679-681. 684. 746. 802
Uttarâdhyayanaparhadvṛtti-kathâ 117
Uttarâdhyayanasûtra 58. 73. 96. 104. 105. 107. 117. 118. 121. 126. 211. 212. 245. 326. 342. 343. 349. 375. 377. 380. 381. 385. 654. 656. 681. 796. 815. 839
Upadeśakandalî 105. 123
Upadeśacintâmaṇi... 126. 129. 681
Upadeśapada 121
Upadeśamâlâ 117. 118. 121-123. 150. 377. 681
Upadeśaratnâkara 658. 681
Upadeśarasâla 114
Upadeśaśata = Mahâpuruṣacarita.
Upamitabhavaprapañcâkathâ 58. 96. 105. 121. 122. 252. 272-274. 681. 717
Upamitabhavaprapañcâkathâsâroddhâra 124
Upamitabhavaprapañcânâmasamuccaya 121. 272
Upamitabhavaprapañcâcârttikarûpa 252
Upasargaharastotra 138. 242. 437. 658
Upâsakadaśa 23.58.104.118.224.225
Upâsakâcâra 133
Ullâsikkamastotra 118. 681
Uvavâi = Aupapâtikasûtra.
Uvâsagadasâo = Upâsakadaśa.

Ṛṣabhapañcâśikâ ... 118. 422. 425
Ṛṣidattâcarita 105
Ṛṣimaṇḍalaṭîkâ 118. 696
Ṛṣimaṇḍala-prakaraṇa, °sûtra, °stotra..... 126. 242. 326. 681

Ekâkṣaranâmamâlikâ 146
Ekibhâvabhâṣâ 142
Ekibhâvastotra 421. 422
Ełâdi 314

Oghaniryukti 118. 211
Ovâiya = Aupapâtikasûtra.

Aupapâtikasûtra. 46. 58. 104. 118. 188. 230. 231

Kathákosa (anonyme) 58. 361-364. 736
Kathákosa (de Śubhastlagaṇi) = *Pañcaśattiprabodhasambandha.*
Kathámahodadhi.... 118. 121. 681
Katháratnakośa 121. 681
Katháratnákara..... 118
Kathásaṃgraha 129
Kamalaśilatarka 86
Kammapayadi = *Karmaprakṛti.*
Karuṇácaprágvadha nátaka ... 409
Karnáṭakabhásábhúṣaṇa 179. 185. 684
Karpuraprakara = *Subhaṣitakośa.*
Karpuraprakaraṇa 83
Karmakáṇḍá..... 83. 118
Karmagranthaprathamacicára. 83
Karmanirjara..... 133
Karmaprakṛti..... 117. 121. 133
Karmabattisi..... 142
Karmacipaka 252
Karmastaca 252
Karmastacaṭtka 105
Karmaharáṣṭamiyanómpi 133
Kalpakiraṇávali..... 117
Kalpakujadanómpi..... 133
Kalpacurṇi..... 96. 105. 118
Kalpadrumakalikā..... 117. 736
Kalpapradipa = *Tirthakalpa.*
Kalpapradipikā..... 116
Kalpamañjari 125
Kalpalatá..... ..... 117. 240
Kalpsútra 21. 27. 41. 47. 48. 58. 81. 83. 105. 117. 118. 125. 126. 131. 139. 211. 212. 218. 240-244. 332. 337. 338. 511. 512. 515. 552. 563. 568. 612. 658. 678. 690. 691. 722. 732. 736. 762. 849
Kalpasútrasaccyákhyá..... 83
Kalpántarcácyáni..... 118
Kalyáṇakáraka..... 103
Kalyánamandirastotra 118. 142. 421-423. 429
Kacitárahasya..... 346
Kacirájamárga. 183. 184. 685. 710
Kaciśikṣá..... 119
Kánnad copát 419
Kamanakathe..... 133
Kárikácṛtti 684
Kartikeyanuprekṣá 126
Kálakacáryakathanaka 58. 337. 338. 691
Kálasattari 118
Kálasarúca..... 118
Kácyakalpalatá..... 146. 346. 679
Kacyaprakaśa 121
Kácyaprakáśasaṃketa..... 121
Kácyánuśásana 114. 118. 180. 181
Kácyánuśásanacṛtti = *Alaṃkáratilaka.*
Kácyámbudhi (périodique) 80
Kacyácalokana..... 185. 684. 707
Káśikáṅgásaṭikā..... 149
Kupakṣakauśikáditya 58. 118. 126. 336. 654
Kuberapuráṇa 121
Kumárapálacarita 58. 94. 116. 324. 677. 681. 687. 696. 698. 728. 730
Kumárapálapratibodhamahá-kácya 122. 123
Kumárapálaprabandha 117. 657. 696
Kumáracihárapraśastikácya.. 121
Kuval..... 310-313. 387. 683. 686
Kulakacṛtti 141
Kúrmmáputracaritra 118
Kaumudikathei 133
Kriyákalpalatá 125. 147
Kriyáratnasamuccaya ... 147. 663
Kriyásthánakacicára 83
Kṣatracúḍámaṇi 133. 822
Kṣetrasaṃgrahaṇi..... 755
Kṣetrasamása... 96. 105. 255. 755

Gacchácáraprakṛṇakasútra . 83
Ganakakumudakaumudi..... 147
Gaṇadharasárdhaśataka 118. 125. 658. 756

Gaṇitaśâstra..... 133
Gaṇitasârasaṃgraha..... 145
Gadyacintâmaṇi..... 103. 821
Gamanikâsûtravṛtti..... 107
Gâthâkośa..... 121. 434
Gâthâsahasrî..... 121. 647
Guṇamâlâ..... 117
Guṇavarmacaritra..... 114
Guṇasthânaprakaraṇa..... 83
Gurudattacaritre..... 133
Guruparipâṭi..... 83
Gurustuti..... 123
Gurvâvalisûtra. 117. 118. 658. 663
Gotamapṛcchâ..... 83. 118
Gotamastava..... 422
Gomaṭhasâra..... 133
Gomaṭheśvaracaritre..... 133
Gautamîyaprakâśa..... 117
Gautamîyamahâkâvya... 117. 118

Caüsaraṇa = *Catuḥśaraṇaprakîrṇa.*
Catuḥśaraṇaprakîrṇa.... 118. 119
Caturviṃśatijinastava.... 422. 424
Caturviṃśatijinastavana..... 430
Caturviṃśatijinastuti 106. 117-119. 252. 422. 424
Caturviṃśatipurâṇa..... 82
Caṃdapaṇṇatti = *Candrapraj̃ñapti.*
Candradarśananômpi.... 133
Candrapraj̃ñapti..... 117. 118
Candraprabhacaritra.... 138. 395
Candraprabhajinagadyamâlikâ..... 133
Candraprabhapurâṇa... 104. 684.
Candraprabhâ..... 121
Cand râjano râs..... 399
Cand râjâ ane Guṇâvalî râṇinâ Kâgal..... 405
Campakaśreṣṭhikathânaka 58. 118. 339
Câmuṇḍarâyapurâṇa..... 81
Câritrasâra..... 120
Câr Pratyekabuddha râs..... 411
Cârstavanono saṅgraha..... 452
Cintâmaṇi..... 118
Cintâmaṇiṭippaṇi..... 684
Cetanakarmacaritra..... 142
Caityavandanakulavṛtti..... 105
Caityavandanasûtravṛtti..... 105
Covisajinastuti..... 252
Covîśinâṃ stavana..... 431

Chando'nuśâsana..... 118. 698
Chando'mbudhi..... 684. 707
Chandoratnâvali..... 147
Cha bhâinuṃ râs..... 396
Chah ḍhâlâ..... 468
Chekoktivicâralilâ..... 265

Jagaḍûcarita..... 58. 116. 350
Jagatsundariyogamâlâ... 119. 681
Janmapattripaddhati 131. 144. 145
Janmapattrilekhanaprakâra.. 144
Jamâlisûtra..... 93
Jaṃbuddîvapaṇṇatti = *Jambûdvîpaprajñapti.*
Jambuprichâ copâi..... 419
Jambûcaritra..... 117. 118. 122
Jambûdvîpaprajñapti 118. 126. 755
Jambûdvîpasaṃgrahaṇi.. 118. 755
Jayatihuyaṇastotra.. 114. 121. 431
Jayadhavalâ..... 680. 681
Jayantakâvya..... 122. 681
Jayânanda kevalîno râs..... 408
Jalpakalpalatâ..... 118
Jinakathe..... 133
Jinacaturviṃśatikâ..... 421. 422
Jinadattarâyacaritra..... 81. 133
Jinadharma..... 83
Jinamunitanaya..... 133. 684. 707
Jinayajñakalpa..... 681
Jinarasa..... 143
Jinavacanâmṛtaśaradhi..... 133
Jinaśataka..... 422
Jinasaṃhitâ..... 126. 133
Jinasiddhâgama..... 133
Jinastuti..... 133
Jinâgama..... 133

Jinendrálayaviṣaya 133
Jítakalpa 275
Jítakalpacurni 105. 123. 275
Jítaṃdharascaṃcaritra 126. 133
Jítaríara 83. 251. 255. 267. 280. 796
Jítasamasaprakaraṇa 119
Jítahitártha 133
Jítábhigamasútra 83. 104. 117. 118. 233. 755
Jainakadamba 133
Jainaganita 133
Jainatattvadarsagrantha 304
Jainatarkabhásá 104
Jainadevatapujácidhi 133
Jainadevatastotra 133
Jainadharmaprakása (period.) 79
Jainadharmaprácinetihása ... 261
Jainadharmacarasaṃstavana ... 123
Jaina-dharma-viṣayaka-prasnottara 305
Jainapújácidhána 82. 133
Jainapújáhoma 133
Jaina bálajñána subodha 467
Jainabirudávali 133
Jaina matani parthṣano pratyuttara 298
Jainamatariṣaya 133
Jainamatasárasaṃgraha 133
Jainarabastiyadhacaladahádu 133
Jainarájt 658
Jainacarṇáśrama 133
Jaina vṛtta śikṣápatri 474
Jaina śataka 464
Jainaslokacártika 711
Jainastotra 133
Jaintpratimápratiṣṭhácidhi ... 108
Jainendrayajñacidhi 126
Jainendracyákaraṇa 105. 118. 120. 166. 684-685. 694. 695. 824
Jain gati 308
Jñátádharmakathá 44. 107. 117. 118. 121. 188. 221-223. 343. 749
Jñánasuryodaya 138. 149
Jñánárṇava 117. 118. 138
Jñánacali 463
Jyotiṣasárasaṃgraha 145
Jyotiṣasároddhára 146. 147

Ṭháṇa = *Sthánáṅgasútra.*
Ṭháṇasattarisaya 118

Tattvaprakaśa 117
Tattvaratnadtpiká 684
Tattvárthadtpiká 681
Tattvárthacártika 120
Tattvárthasára 681. 820
Tattvárthasáradtpaka... 126. 681
Tattvárthádhigama 65. 117. 121. 126. 133. 138. 281. 286. 820
Tamdulaveyáliya 118
Tapacidhi 118
Tapágacchapaṭṭávali = *Gurvávalisutra.*
Tapotamatakuṭṭana 129
Tarkataraṅgiṇt 147
Tarkaphakkiká 126
Tijayapahuttastotra 681
Tirunúrrantádi 133
Tiruvalluvar-caritra 386. 387
Tilayasundarirayaṇavúḍakahá 121
Tirthakalpa 122. 352. 647. 699
Tirthesapújásandhi 133
Tirthesastuti = *Caturviṃśatijinastuti.*
Tripañcáśatkriyákathá 83
Tripuradahanasáṅgatya 133
Tribhuvanadtpakaprabandha. 116
Trilokaśataka 133
Trilokasára 42. 117. 138. 145
Trivarṇávára 42
Triṣaṣṭilakṣaṇapurána = *Mahápurána.*
Triṣaṣṭisalákápuruṣacarita 93. 117. 698. 819
Trisaṣṭismṛti 681
Trailokyadtpaka = *Saṃgrahaṇt.*
Trailokyarakṣámaṇiśataka ... 133

Thulibhadrani siyalvela 400

Daṇḍaka..... 251. 255
Darśanaśuddhiprakaraṇa. ... 118
Darśanasâra 121
Daśavaikâlikasûtra 58. 116-118. 248. 658
Daśâśrutaskandhasûtra 117. 118. 338. 849
Dasaveália = *Daśavaikâlikasûtra*.
Dasáo = *Daśâśrutaskandhasûtra*.
Dânakalpadruma..... 681
Dânâdikulaka..... 117
Digambaradarśana..... 686
Diṭṭhivâya = *Dṛṣṭivâda*.
Divâkaram..... 683. 774
Dipâlikalpa..... 116
Duritaharastotra..... 104
Durgaprabodhavyâkhyâ.. 658. 681
Durvâdi mukhavapeṭikâ = *Sambegi Hitaśikṣâ*.
Dṛṣṭivâda..... 44. 118. 153. 212
Devacandraprabhastotra..... 684
Devâgamastotra = *Âptamimâṃsâ*.
Devâgamastotranyâsa ... 684. 711
Deśînâmamâlâ = *Deśîśabdasaṃgraha*.
Deśîśabdasaṃgraha 91. 198. 199. 698
Daivajñadîpakalikâ..... 104
Dravyaguṇa paryâyano rás .. 252
Dravyasaṃgraha..... 133. 138
Dravyânuyogatarkaṇâ..... 117
Dvâtriṃśikâ..... 118
Dvâdaśânuprekṣâ..... 528
Dvâdaśânuprekṣe..... 133
Dvijavadanavapeṭâ..... 129
Dvisandhânakâvya 127. 351. 528. 702
Dvyâśrayakâvya 94. 96. 105. 106. 121. 323. 324. 677. 698. 728. 737

Dhanañjayakośa 189. 190
Dhanadakathâ..... 118
Dhanapâlacarita..... 117
Dhanâ sâlibhadra..... 466
Dhanyaśâlicaritra..... 681
Dhammil kumârano rás..... 412
Dharmatattva bhâskara..... 300
Dharmadattacaritra..... 142
Dharmaparîkṣâ 118. 121. 127. 138. 142. 370. 371. 681. 695
Dharmaparîkṣe..... 133. 707
Dharmaratnâkara..... 122
Dharmavidhi..... 122. 123
Dharmavindu..... 118. 121
Dharmaśarmâbhyudaya 117. 119. 120. 133. 138. 145. 344. 716
Dharmasaṃgraha..... 114. 126
Dharmâbhyudayamahâkâvya 121. 681
Dharmâmṛtakathâ... 81. 126. 684
Dharmâmṛtapurâṇa..... 133
Dharmottaravṛtti..... 86
Dharmopadeśamâlâ..... 123
Dhâtupâṭha..... 83. 125. 203. 204
Dhâturatnâkara = *Kriyâkalpalatâ*.

Naṃdisuttakahâ..... 118
Nandîsûtra 65. 118. 121. 126. 211. 242. 249. 337. 338. 348
Nandyadhyayanaṭîkâ..... 121
Nañnûl. 176-178. 314. 683
Namaskârastava..... 681
Nâyacakraṭîkâ..... 118
Nayacakrasâra..... 252
Nayavivaraṇa..... 820
Nalâyana = *Kuberapurâṇa*.
Navatattva 83. 104. 117. 118. 121. 240. 251. 255. 256. 271
Navanidhibhaṇḍâradanômpi.. 133
Navapadaprakaraṇa..... 660
Navapadârtha-tattvabodha.... 303
Navyabṛhatkṣetrasamâsa..... 124
Nâgakumârakathe..... 133
Nâgakumâracaritra..... 133
Nâgakumârapañcamiyanômpi 133
Nâgarapañcami..... 133
Nâṭakasamayasârakalaśa.... 820
Nâḍîparîkṣâ..... 145
Nânârtharatnamâlâ..... 681

Nánártharatnákara 707
Námamálásesa = *Śesasaṃgraha*.
Námasároddhára 131
Nayádhammakahá = *Jñátâdharmakathá*.
Náracandra 131
Náladiyár 312-314. 683. 686
Nighaṇṭu 707
Nighaṇṭuśeṣa = *Śesasaṃgraha*.
Niyamasára 126. 138
Nirayâvaliyâsutta 58. 118 237. 238
Niryuktibhâṣya 83
Nisíthasutra 91. 105. 116. 118. 132
Nisthajjhayaṇa = *Nisíthasutra*.
Nítikanda 685
Nítikâryâmṛta 133
Nítiváky âmṛta 149
Nítisára 662
Nemicandracarite 133
Nemijinapurâṇa 118
Nemidúta 117. 145. 817
Neminâthapurâṇa 684
Neminirváṇa 432. 700
Neminirváṇakâvya 133
Nem jain dharm 309
Nyayakumudacandrodaya 681
Nyâyatátparyadîpikâ 145
Nyâyadîpikâ 145
Nyâyaniścayacárttikálaṃkára 684
Nyâyapraveśaṭṭikâ 105
Nyâyabodhini 107
Nyâyamañjuṣâ 147
Nyâyamanîdîpikâ 133
Nyâyarthamañjuṣikâ = *Nyâyamañjuṣâ*.

Pamhárâgarana = *Praśnacyâkaraṇasutra*.
Pañcatthigasaṃgahasutta = *Pravacanasâra*.
Pañcadaṇḍachattraprabandha 118. 147. 333. 662
Pañcanigranthi 118
Pañcaparameṣṭhiscarûpanirûpaṇa 133
Pañcapramâṇa 660
Pañcamârgotpatti 133
Pañcavastuka 120
Pañcaśattprabodhasambandha 117. 118. 350. 367-369. 681
Pañcasútra 121
Pañcâkhyâna 372
Pañcâkhyânoddhâra 373
Pañcâśadgâthâ 83
Pañjikâ 121
Paṭṭâvalicâvanâ 118
Paṭṭâvalisâroddhâra 663
Padthamaṇa 478. 481
Paṇṇavaṇâ-bhagavatt = *Prajñâpanâ-bhagavatt*.
Padmacaritra = *Padmapurâṇa*.
Padmanâbhalâkya 119
Padmapurâṇa 122. 126. 138. 679. 681. 705
Padmâvatiyacaritre 133
Padmâvatticaritra 331
Pampa-Bhârata 389. 390. 680. 681. 684. 708
Pampa-Râmâyaṇa 389. 390. 684. 708
Paramâtmaprakâśa 145
Paramitaricárâmṛtasaṃgraha 114. 118. 258
Paramori 134
Pariśiṣṭaparcan 58. 116. 118. 242. 325. 326. 655. 698. 744
Parîkṣâmukhalaghuvṛtti 133
Parîkṣâmukhasûtra 117. 711. 712. 820
Parîkṣâmukhâlaṃkâra 117
Paryuṣaṇakalpadaśâśrutaskandha = *Śrîkalpasiddhânta*.
Paryuṣaṇaśataka 691
Paryuṣaṇâṣṭâhnikâ 83
Pacayaṇasâra = *Pravacanasâra*.
Pâiyalacchî 91-93. 106. 192-194. 425. 681
Pâkṣikasûtra 105. 118. 121
Pâṇinîśabdâvatâra 684
Pâṇḍavacaritra 121. 254. 321

Pâṇḍavapurâṇa..... 122. 138
Pântriśa bolno thokḍo 476
Pâlanasandhi..... 133
Pârśvanâthakâvya..... 83
Pârśvanâthacaritra 104. 121. 123. 126
Pârśvanâthastava 422
Pârśvastava..... 422
Piṅgalandei..... 683
Piṇḍaniryukti..... 96. 132
Piṇḍaviśuddhi 96. 658
Piśâcakâlacakrayuddhavarṇana..... 145
Puṇyacandrodayapurâṇa..... 117
Pudgalaṣaṭtrtṃśikâ..... 118. 681
Puruṣârthasiddhyupâya... 83. 820
Puṣpadantapurâṇa 133. 684
Puṣpâñjalipûjâjapmâlâ 142
Pûjâe âdi..... 473
Pûjyapâdacaritra..... 133. 684
Pûrvakarmam-aparakarmam 133
Pṛthivicandraguṇasâgaragita. 142
Pṛthvîcandracarita.. 114. 118. 123
Prakâśikâ..... 324
Prakriyâsaṃgraha 169
Prajñâpanâpradeśavyâkhyâ.. 105
Prajñâpanâ-bhagavatî 118. 153. 234
Prajñâpanâsûtra.... 104. 117. 337
Pratikramaṇavidhi 118. 681
Pratikramaṇasûtra.. 118. 484-490
Pratiṣṭhavidhi 117
Pratyekabuddhacarita..... 86
Pradyumnacarita..... 117. 118
Prabandhakośa 116. 147. 150. 346. 577. 643. 647. 681. 698. 714. 715. 728. 729
Prabandhacintâmaṇi 58. 106. 116. 120. 122. 194. 210. 365. 366. 657. 677. 696. 698. 728. 737
Prabodhacintâmaṇi..... 142
Prabhañjanacarite 133
Prabhâtavyâkhyâpaddhati.... 118
Prabhâvakacaritra 93. 116. 647. 698. 717. 718. 756
Pramâṇanirṇaya. 114
Pramâṇaratnapradîpa 684
Prameyakaṇṭhikâ 133
Prameyakamârtaṇḍa = *Parîkṣâmukhâlaṃkâra*.
Prameyaratnamâlâ..... 133
Prameyaratnamâlâvyâkhyâ = *Nyâyamaṇidîpikâ*.
Pravacanaparîkṣâ = *Kupakṣakauśikâditya*.
Pravacanasâra 42. 58. 83. 126. 138. 278. 528. 681
Pravacanasâraprakaraṇa 118
Pravacanasâroddhâra 118. 119. 252. 681
Praśamarati..... 282
Praśnavyâkaraṇasûtra 104. 118. 228. 341
Praśnâvalî 147
Praśnottararatnamâlâ 118. 184. 276. 422. 503. 680. 681. 703-705
Praśnottaraśata..... 663
Praśnottaraikaṣaṣṭiśata = *Praśnâvalî*.
Praśnottaropâsakâvâra..... 126
Prâkṛtaprabodha..... 119
Prâkṛtalakṣaṇa 165
Prâbhṛtakatrayavyâkhyâna.. 684
Prâbhṛtasâra..... 528

Bandhasvâmitva..... 252
Bappabhaṭṭisûricarita 647
Bâlabhârata 146. 354. 355
Bijjalacaritre..... 133
Bibadha-ratan-prakâśa..... 297
Bṛhatkathâkośa 496
Bṛhatkalpasûtra 91. 96. 105. 116. 118. 123. 849
Bṛhatsvayambhûstotra..... 820

Bhaktaparijñâ..... 118
Bhaktâmarastotra.. 104. 118. 421-423. 426-428. 450. 658. 678. 681. 693. 736. 848
Bhagavatî 41. 62. 117. 118. 218-220. 225. 252. 656. 669. 755

Bhagavattytta 142
Bhagavatgyârâdhanâ 124
Bhattaparinnâ = *Bhaktaparijñâ.*
Bhadrabâhucaritra 138. 654
Bhagaharastotra 118. 119. 658
Bharatakadeatrimśika 83. 327-330
Bharatâdikathâ = *Pancasattprabandhasambandha.*
Bharatesvaracaritre 133
Bharatesvaravaibhava 133
Bhavabhavanâ 118. 121
Bhavacairagyasataka 252
Bhâryanandanâmpa 133
Bhâsâmañjarî 684
Bhuvanasundarîkathâ 681
Bhuvaneśvaristotra = *Siddhasârasvatastotra.*
Bhupâlavaibhâsî 142
Bhojacarita 103. 145 677. 687
Bhojaprabandha 125
Bhramaradhvamsana 266

Mangalakalasa kumâravo ras 413
Matsyaprabandha 660
Madanaparâjayanataka 149
Mallijina mâhatmya 414
Mallinâthapurâna 684
Masnavî 462
Mahânisthâ = *Mahânisîthasutra.*
Mahânisîthasutra 93. 118
Mahâpurâna 82 83. 122 133. 503
Mahâpurusacarita 118. 124
Mahâvîracarita 92. 104. 122. 123. 681
Mahâvîrasvâmistotra 422
Mahimnastotra 252
Mahîpati râjâ pradhân 418
Mahîpâlacaritra 117
Maghakavyatîkâ 103
Maghanandisvara 684
Mârganâsataka 114. 647
Malyâgirîno ras 402
Migeyanâmpi 133

Mitracaturskakathâ 126. 681
Muktâdeatrimśikâ 117
Munisuvratakavya 695
Munisuvratasvâmicaritra 122. 123
Mutraparîksâ 145
Mulaśuddhiprakarana 123
Mulâcâra = *Âcârasûtra.*
Meghadutakâvya 681
Maithilinâtaka 145
Moksamârgapaidî 142
Moksamârgaprakâśa 307
Moksamâla 293
Mottsanâm dhâlîâm 459
Moharâjaparâjaya 96

Yatijîtakalpa 121. 681
Yatîdarmam-śirâcakadarmam 133
Yamakastuti 121
Yaśastilaka 120. 138. 149. 353. 680. 681
Yaśodharacarita 117. 118
Yâpparungalakkârigei 135
Yuktyanuśâsana 820
Yugapradhânasvarûpa 659
Yogacintamani 144
Yogadrsti 252
Yogapradîpâdhikâra = *Jñânârnava.*
Yogacindu 117. 118. 124
Yogaśâstra 58. 107. 118. 119. 121. 145. 262. 281. 377. 378. 698. 826
Yogasâra 117
Yogîndrasâra 142

Raghuttha 645
Raghuvilâsa 122. 123
Ratnakarandaka 124. 133. 820
Ratnanâtha candrodaya 417
Ratnapâlacaritra 117
Ratnasâgara 472
Ratnasâra 781
Ratnâkaragângalapadajâti ... 133
Ratnâkarapañcavîsî 252
Ratnâkaravatârikâ 150
Rayanasâra 528

Rayaṇasârasûtravṛtti..... 133
Rasaratnâkara 684. 707
Rasika stavanâvali..... 447
Râghavapâṇḍaviya = *Deisandhânakâvya.*
Râjapraśnîya.... 44. 118. 231. 232
Râjarârtika..... 42. 65
Râjâ Pardeśino râs 403
Râjâvaḷikathe.. 495. 521. 654. 685
Râmacandracaritapurâṇa = *Pampa-Râmâyaṇa.*
Râmacaritra 117. 125. 253. 254. 356-358. 526
Râmâyaṇa = *Râmacaritra.*
Râyapaseṇaiyya = *Râjapraśnîya.*
Râyamallâbhyudayamahâkâvya..... 121
Risahadevacariya..... 123
Rucitadaṇḍakastuti..... 124

Laghukṣetrasamâsa. 118. 252. 755
Laghuvṛtti..... 146. 261
Laghuśântipurâṇa..... 83
Laghusaṅgrahaṇî..... 255
Lalitavistarâpañjikâ 105
Liṅgânuśâsana 144. 146. 168. 175. 191. 209
Lilâvati..... 684
Lumpâkamatakuṭṭana..... 114
Lokatattvanirṇaya..... 816
Lokanâladvâtriṃśikâ..... 252
Lokaprakâśa..... 118. 755
Lokasvarûpa..... 133

Vajjâlaggâ..... 126. 681. 701
Vajjâlaya = *Vajjâlaggâ.*
Varadattaguṇamañjarîkathâ 114
Varâṅganṛpacarita..... 133
Vardhamânapurâṇa..... 133. 138
Vasudevahiṇḍa..... 119
Vastukośa..... 684
Vastupâlacarita 116. 643. 728. 729
Vâkyaprakâśa..... 131. 144
Vâkyamañjarî..... 145
Vâgbhaṭâlaṃkâra 103. 114. 118. 126. 131. 144-147. 182
Viṃśativiharamânajinastavana..... 430
Vikramacarita 83
Vikramaprabandha..... 662
Vikramâdityacaritra 117. 145. 334
Vikramârjunavijaya = *Pampa-Bhârata.*
Vicâramañjarî..... 118
Vicâraratnasaṃgraha..... 121
Vicâraśreṇî..... 728
Vicâraṣaṭtriṃśakâ = *Daṇḍaka.*
Vicârasarâ..... 105
Vicârasarâprakaraṇa = *Mârgaṇaśataka.*
Vicârâmṛtasaṃgraha = *Paramitavicârâmṛtasaṃgraha.*
Vijayakumâriyacaritre..... 133
Vijayacandracaritra 124
Vijaya Râjendra janmacaritra 415
Vijjalarâyacarita 680
Vidhiprapâ 46. 117
Vinodavilâsarasa..... 117
Vipâkasûtra 104. 118. 229
Vibhramasûtra..... 83. 118
Vimalanâthapurâṇa..... 83
Vivâgasuya = *Vipâkasûtra.*
Vivekamañjarî.... 121
Vivekavilâsa... 125. 126. 150. 263. 679. 681
Vivekasâra 295
Viśeṣâvaśyaka... 86. 96. 118. 124. 246. 247
Viṣâpahârastotra... 142. 421. 422
Visaṃvâdaśataka..... 121
Vihâraśataka..... 118
Vihimaggapavâ..... 118
Vîtarâgastuti..... 277. 698
Vîracarita..... 122. 576
Vîranirvâṇakalyâṇakastava.. 422
Vîrastava..... 422. 437
Vîrastuti 252
Vṛttaratnâkara..... 123
Vṛhannavyakṣetrasamâsa 755

Vairāgyaśataka 422
Vyavahārasūtra 91. 118
Vratakathākośa 114
Vratopakhyānakathā = *Vratakathākośa*.

Śakunaśāstra 302
Śakrastava 437
Śataka 251. 252
Śatakavṛtti 96. 105
Śatapadikā 119. 681
Śatapadī 681
Śatapadīsāroddhāra 122
Śatruñjayamāhātmya 21. 41. 58. 83. 118. 218. 332. 552. 689. 690. 797. 848
Śadurviṃśatipurāṇa 133
Śabdabhūṣaṇa 125
Śabdamaṇidarpaṇa 683. 684. 694. 695. 707. 825
Śabdānuśāsana 105. 118. 119. 121. 146. 167. 172. 209
Śabdārṇavacandrikā 105. 166
Śākaṭāyanavyākaraṇa 145. 167. 169. 170. 694
Śāntasudhārasa 252
Śāntināthacaritra 104. 119. 123. 126. 681
Śāntipurāṇa 83
Śāntistava 658
Śāntīśvarapurāṇa 133. 684
Śāntyaṣṭakastotra 117
Śālibhadracaritra 121
Śālibhadra Śāhno rās 402
Śāstrasāra 707
Śiddhamani 45. 133. 314-318. 387. 388. 683. 686. 774
Śilappadikāram 314
Śilokha 191. 196. 197
Śīlavatīkathā 133
Śīśuhitaiṣiṇī 645
Śīlapāla 118
Śīlakathā 480
Śīlataraṅgiṇī 118
Śīlasamudra 331
Śīlopadeśamālā 117. 118
Śuddhamani Nighaṇṭu 683
Śūlāmaṇi 319. 320. 686
Śṛṅgāramañjarī 134
Śṛṅgāracairāgyataraṅgiṇī ... 145. 252. 254. 268-270. 321
Śeṭh kayavannā Śāhno rās ... 401
Śeṣasaṃgraha 129. 189. 191. 195. 197
Śeṣasaṃgrahanāmamālā 197
Śobhanastuti = *Caturviṃśatijinastuti*.
Śrāddhajītakalpa 118
Śrāddhapratikramaṇasūtra ... 681
Śrāddhapratikramaṇasūtra .. 118
Śrāvakadinakṛtya 117
Śrāvakapratikramaṇasūtra .. 126
Śrāvakavrata 83
Śrāvakācāra 670
Śrīkalpasiddhānta 117
Śrīvand kevalino rās 407
Śrīcandracarita 124. 681
Śrījinendracaritra 119
Śrīpālagopālakathā 681
Śrīpālacarita ... 83. 117. 118. 126. 254. 321. 392-394. 620. 681
Śrīvīracarita 681
Śrīsaṃghapaṭṭakaprakaraṇa 118
Śrutasāgarī 117
Śrutaskandanāmpi 133

Ṣaṭprabhṛta 120
Ṣaḍaśīti 118. 252. 658. 681
Ṣaḍāvaśyakasūtra (voir *Āvaśyaka*) 118
Ṣaḍdarśanavicāra 678
Ṣaḍdarśanavṛtti 257
Ṣaḍdarśanasaṃkṣepa 145
Ṣaḍdarśanasamuccaya .. 116. 118. 125. 145. 257. 258. 260. 261. 678. 818
Ṣaḍdarśanasamuccayaṭīkā .. 58. 259. 260
Ṣaṣṭiśataka 252
Ṣaṣṭiśataprakaraṇa 118
Ṣaṣṭisāṃvatsarī 145

Saṃvegaraṅgaśâlâ..... 658. 681
Saṃskṛtajinendramâlâ..... 294
Saṃgrahaṇî 118. 251. 252. 255. 755
Saṃghapaticarita = *Dharmâbhyudayamahâkâvya.*
Saṃghayaṇî = *Saṃgrahaṇî.*
Saṇaṃkumârakathâ 58. 133. 375. 379. 385
Satarabhedapûjâ..... 142
Saṃthâragapaya = *Santhârapraktṛṇa.*
Santhârapraktṛṇa..... 117. 118
Saṃdehadolâvalî..... 658
Saṃdehaviṣauṣadhi..... 118
Saptajyotiyakathe..... 133
Saptatikâ..... 105. 118. 252
Saptabhaṅgîtaraṅgiṇî ... 133. 279
Sabhâśṛṅgâra..... 108
Samakitaśalyoddhâra..... 299
Samayaprâbhṛta..... 138
Samayabhûṣaṇa..... 695
Samayasâra 117. 120. 125. 252. 528. 681
Samayasâraṇâṭika..... 142
Samarâditya kevalîno râs..... 398
Samarâdityacaritra 117. 121. 123
Samavâyâṅgasûtra 104. 117. 118. 153. 217
Samâdhiśataka..... 528. 820
Sambegî Hitaśikṣâ..... 306
Sambodhipañcâśikâ..... 114. 142
Samyaktvakaumudî 58. 101. 117. 118. 133. 347. 348. 385. 815
Samyaktvanirṇaya..... 287
Samyaktvaśalyoddhâra..... 299
Samyaktvasaptatikâ..... 119. 681
Samyaktvasambhava..... 118
Samyaktvasvarûpastava..... 252
Sarasvatîstotra..... 681
Sarvatantraśiromaṇi..... 847
Sarvadarśanaśiromaṇi..... 847
Sarvarasasubhâṣitâvalî..... 100
Sarvârthasiddhi..... 684
Sarvaso gâthânuṃ stavana..... 252
Sahasranâmastotra 117
Sahasranâmasmṛti..... 681
Sûkâradîpikâ..... 288
Sâdâtraṇaso gâthânuṃ stavana 252
Sâdhubandanâ..... 142. 436
Sâmâcârî..... 479
Sâmâcârîśataka..... 117. 663
Sâmâyârîvihi..... 118
Sâmâyika..... 246. 481-484
Sârasaṃgraha..... 680-681
Sârasvatavyâkaraṇadîpikâ 118. 131
Sâroddhâra..... 147
Siṃhâsanadvâtriṃśikâ... 83. 84. 118. 146. 334. 736
Siddhajayantîcaritra..... 121
Siddharanômpi..... 133
Siddhasârasvatastotra..... 118
Siddhântadharmasâra..... 117
Siddhântasâra..... 83
Siddhântâgamastava..... 422
Siddhipriyastrota..... 117. 422
Sindûraprakara 117. 118. 125. 133. 270. 422. 435
Sirinahacariya..... 122
Sîlarâsa..... 142
Sukṛtasaṃkîrtana 58. 116 346. 681
Sukhabodhikâ..... 268. 269
Sugamânvayâ..... 645
Sudarśanacarita..... 124. 681
Subodha..... 121
Subodhikâ..... 645
Subhâṣita..... 685
Subhâṣitakośa..... 118
Subhâṣitaratnasamdoha..... 125. 138. 145. 283-286. 370. 681
Subhaumacaritra..... 126
Sumati prakâśa..... 471
Surasasaṃgraha..... 684
Sulasâcarita = *Samyaktvasambhava.*
Susaḍhâkathâ..... 118
Sûktamuktâvalî..... 252
Sûktimuktâvalî = *Sindûraprakara.*
Sûtrakṛtâṅga 58. 65. 117. 118. 136. 187. 212. 215. 808. 838. 839

Sûyagadamga = Sûtrakṛtâṅga.
Sûrimantrakalpasâroddhara.. 681
Sûriyapaṇṇatti = Sûryaprajñapti.
Sûryaprajñapti ... 41. 42. 58. 118. 139. 165. 218. 235. 236. 794. 795
Sthacirâvalicarita = Pariśiṣṭaparvan.
Sthânâṅgasûtra 104. 118. 216. 656
Syâdvâdamañjarî 58. 117. 118. 150 277
Syâdvâdaratnâkara 658
Svadraṣṭatarañgiṇî..... 142
Svâmikârttikeyânuprekṣâ. 83. 706

Haṃsarâja Vatsarâjano rás 397. 420
Hanucantamoṣyagâmîkathâ .. 142
Hanumaccaritra..... 755
Hammîramahâkâvya 335
Haricand râjano rás..... 404
Haribal macchîno rás..... 416
Haricaṃśapurâṇa 42. 117. 122. 126. 138. 671. 679-681. 712. 734
Hîracîjayacaritra..... 663
Hîrasaubhâgya 433

IV

INDEX GÉOGRAPHIQUE

Abhayagiri 69
Ablûr 493. 540
Abû (mont) 22. 505. 538. 570. 573. 577. 578. 582. 583. 585. 589. 600-603. 627. 628. 643. 677. 748. 754. 774. 775. 804. 845
Âdamankôṭṭai 559
Adaragunchi 565
Adôni 780
Âḍûr 503
Adyar 567
Agali 780
Agarakarakôṭṭai 559
Agra 142. 563. 576. 762. 770. 779
Ahar 114. 774
Ahmadabad 79. 91. 93. 121. 126. 556. 565. 571. 589. 616. 698. 754. 774. 777. 812. 813
Ahmadnagar.... 556. 565. 774. 777
Aihole 493. 503. 525. 551. 553. 554. 556. 565. 587. 777
Airwâ 563
Ajâri 578
Ajaygarh 576. 774
Âjiragekholla 493
Ajmer 42. 149. 531. 758. 770. 778
Âjurikâ 166
Akola 774
Âlabhi 563
Alaktakanagar 563. 695. 733
Aldemâu 563
Allahabad 493. 563. 628. 770
Âlmele 556
Aḷḷem = Alaktakanagar.
Alwar 774
Amarâpuram 780
Amarâvatî 556. 567
Ambâpur 559
Aminbhâvi 556. 565
Âmvâm 577
Aṇahilvâḍ-Pâṭaṇ 93. 94. 123, 126. 323. 324. 493. 556. 565. 573. 577. 603. 643. 663. 677. 681. 698. 754. 774. 777
Anantapur 559. 780
Anekere (lac) 560
Angaḍi = Sosevûr.
Ani 725
Anjanagiri 494
Anjaneri 548. 565
Anjâr 805
Ankâi Tankâi... 554. 556. 565. 777
Aṛ = Ahar
Ârang 567. 576. 577
Arasur (mont) 570
Araṭṭaḷu 556. 565
Arcot 152. 493. 559. 574. 750 758. 774
Ardhâpur 572
Arkalgud 497
Arsa 580
Arsikere 497
Asâi Kherâ 563
Asirgarh 567
Asothâr 563
Assam 765. 774
Âtmakûr 559
Attilinâṇḍu 493
Aundha 572. 577

Aurangabad 572
Ayodhya 563. 754. 774. 779
Azimganj 774

Badâmi 525. 551. 554. 556. 565. 587. 589. 640. 774. 777
Badaṇeguppe 494
Bâdgî 556. 565
Bâgali 780
Bagpât 563
Bahad 590
Bahâdurpur 576
Bahraich 779
Bahulara 576
Bahuriband 567. 576
Baibhâr (mont) 576. 607. 610
Bail 559. 560
Bail-Hongal 535
Bâlaghât 567
Baligrâma 499
Bamcandra 587
Bâmni 556. 565
Banâvar 774
Bândâ 563
Bandaḷike 499
Bangaḍi 560
Bangalore ..... 80. 499 *bis*. 773
Bangra Manjeśwar 559
Bankâpur. 493. 503. 556. 565. 777
Bannikere 499
Bânpur Khâs 563
Bâpanâḍ 559
Bara Banki 779
Barelî 563. 779
Bargaon 567. 575. 576. 580
Bâro 576
Barodâ 556. 565. 573
Barwâni 585. 631. 774
Bâsim 556. 567. 774
Bastihalli 497
Bastipuram 559
Bauthlî 617
Belgâmi 499. 503. 526
Belgaum 503. 532. 534. 535. 551. 556. 565. 577. 604. 741. 777
Bellary 559. 574. 780
Bellatangaḍi 559
Belliki 559
Belûr 497. 774
Bénarès 70. 114. 563. 576. 649. 775
Bengale... 575. 682. 759. 765. 774
Benu Sâgar 576
Berâr 567. 771. 774
Beria 774. 776
Besâṛh (= Vaiśâlî) 580. 757
Bettadpur 773. 774
Betul 567
Betûr 501
Bezvâḍa 564
Bhadreśwar 350. 552. 556. 565. 774. 777
Bhâgalpur . 575. 580. 590. 608. 774
Bhamer 587
Bhandârâ 567. 758
Bharoch 556. 565. 570. 777
Bhateśwar 563. 576
Bhatkal 556. 565. 774
Bhaunagar 80
Bhilora 565
Bhilri 493. 774. 776
Bhîmbhâr 610
Bhir 567
Bhodeśar 565
Bhojpur 577
Bhûj 93
Bidâr 572
Bihâr 35. 38. 590. 608-610
Bijâpur 565. 777
Bîjnôr 563
Bijoli 576-578
Bîkaner 774. 775
Bilâspur 567. 578
Bîlgi 556. 565
Biliûr 494
Bilonja 576
Biṇḍiganavile 496
Bithâ 576
Bombay 114. 556. 565. 586. 774. 775
Borâm 774
Brindaban 754

Budhpur 774
Bulandshahr 563
Buldâna 774
Bundelkhand 763
Buri Chânderi 576
Byânâ 503

Calcutta 628. 629
Cambay .. 91. 94. 119. 121. 505. 556. 565. 570. 571. 614. 775. 777
Canara 496. 528. 556. 559. 565. 574. 758. 774. 775. 777
Candrikapuri 563. 576
Centrales (Provinces) 42. 567. 758. 765
Cevûr 559
Ceylan 69
Chabbi = Sobhanpur.
Châmarâjnagar 496. 773
Châmar Lena 587. 777
Châmar Tenkḍi 556. 565
Chambal 576
Champanagar 774
Champanir 556. 565
Champaran 580. 590. 608
Chânasama 556. 565. 773. 774
Chândor 556. 565. 585
Chândpur 563. 576
Chandrâvati 563. 576
Channarayapatna 497
Chârtâna 572. 577
Chatrâ 774
Chatsû 576
Chaul 636
Chechgaongarh 576
Chikballapur 500
Chikmagaḷûr 498
Chiknayakanhalli 502
Chilwargi Buzurg 572
Chingleput 559. 574
Chinnatumbalam 780
Chitaldroog 501. 773
Chitor ... 576-578. 586. 661. 754. 775
Chota Nâgpur 759. 765
Churra 576. 580. 774

Cippagiri 559. 780
Cittanûr 559
Coimbatore 559
Conjeeveram 493. 559
Coorg .... 494. 499 *bis*. 530. 566. 772
Cuttack 506. 507. 587. 611

Dâbhol 556. 565
Dailwâḍâ 578. 603. 681
Damoh 567. 774
Daṇḍanâyakanakere 503
Datiya 586. 774
Daulatabad 572. 774
Dâvaṇagere 501. 526
Degulavalli 556. 565
Dekkan 81. 680. 760
Delhi 42. 50. 150. 576. 582
Deogarh 493. 563. 576
Deoli 575. 576
Deśûr 559
Deulgaon Râja 774
Devagiri 501. 503
Dhalbhûm 759
Dhamarkâ 552
Dhamek 576
Dhandhûka 698
Dhanpur 567. 576
Dhâr 578
Dharabra 575
Dharaṇîkôṭa 559
Dhârâsinva 553. 587. 618
Dharmapura 501
Dhârwâḍ 207. 493. 503. 525. 556. 565. 604. 777
Dholkâ 570. 643. 729
Dhulia 587
Dhumnâr 585
Diḍugûr 499
Dilmal 493. 573
Dinai 563. 576. 763
Dohad 545
Dubkund 493. 576
Dudalu 563. 576
Dugâri 774
Dulmi 576

Edur 775
Ellânasûr..... 559
Ellare 559
Elûra 30. 67. 81. 533. 554. 572. 584. 585. 587. 589. 640. 754. 774

Farrukhabad 563. 770
Fathpur..... 563
Firuzpur..... 335
Fyzabad 563. 779

Gandhâr..... 556. 565. 577
Ganjam..... 559
Gayâ 580
Gedi 537. 556. 565. 777
Gersappe..... 556. 565. 577. 777
Ghansor 567. 576
Ghumlî 552
Girnar (mont) .. 536. 552. 556. 565. 570. 582. 585. 598. 599. 617. 672. 748. 758. 775. 777
Godâvari..... 559
Gohâna: 774
Goṇḍâ 563. 774. 779
Gooty..... 780
Gorakhpur..... 563. 576. 775
Gori 565
Gubbi 502
Guḍigere 503
Guḍivâḍa..... 559. 564
Guduk 604
Gulbarga 572
Guṇḍlupeṭa 496
Gûrgi-Masaûn 576
Guruvâyankeri 559
Guzerate 39. 42. 106. 108. 493. 558. 570. 573. 583. 587. 589. 592. 593. 680. 698. 734. 735. 758. 775. 777. 783. 797
Gwalior 42. 149. 576. 582. 584. 586. 587. 589. 629. 754. 774
Gyârispur 576. 586

Hâḍavalli 556. 565
Halebîd..... 497. 526. 604. 727. 774
Halsi 503. 534
Hamîrpur..... 563
Hampi 560. 780
Haṇṇîkeri..... .... 556. 565
Hanumantaguḍi 559
Hardoi..... 779
Haridwar 576. 774
Haro 555. 556
Harpanahalli..... 774
Hassan 497. 773. 774
Hattî-Mattûr..... 503
Hattûr (mont) 566
Hâviṇa-Heṛilage 493
Hazâribâgh..... 575. 580. 610. 774
Heggaḍadevankoṭe..... 496
Heggere 526
Hêrlê 556. 565
Hiriyur 501
Hoḷalkere 501
Hole-Narsipur 497
Honnâli 499
Honnangi 498
Honneyanahalli..... 496
Honnûr..... 207
Honwâḍ 503
Hubballi..... 556. 565. 604
Huli 551. 556
Humcha..... 499. 772-774
Hunaśîkatti 503
Hungund... ..... 556. 565
Hunsûr 496
Hyderabad 587. 774

Idar 556. 565. 777
Iḷayangudi 559
Ilivâla = Yelwal.
Indore 49. 149
Itâwah 563. 770
Ivaraimalai 559

Jabalpur 567
Jagner 576
Jâhngira 576
Jais 774
Jâlamangala..... 493. 527

Jalaun 762
Jâlna 572
Jarkhi 779
Jarur 556
Jaspur 779
Jayamkoṇḍasôṛapur 559
Jayanti Agrahar 559
Jaypur 42. 149. 623. 626
Jessalmer 86. 92. 681. 740. 758. 774. 775
Jhâlor 578
Jhalra-Pâṭaṇ 577
Jhânsi 563
Jintur 572
Jodhpur 92. 149. 505. 775
Jogâi Ambâ 553. 587
Jorhat 774
Jowar 586
Junâgaḍh 552. 617

Kabirpur 608
Kaceh 556. 565. 758. 761. 777. 805
Kaḍaba 493. 527
Kaḍakoḷ 207
Kadur 498. 773. 774
Kâgwâd 556. 565
Kahâun 58. 492. 546. 676
Kaikuri 556. 565
Kaira 556. 565. 586. 775
Kâjalûr 559
Kajli Kanoja 567
Kâkar 777
Kalodgi 556
Kalbappu (mont) 496
Kalbhâvi 503
Kalholi 556. 565
Kalinjera = Kângra
Kaliyân 774
Kalucumbarru 493
Kalugumalai 559
Kaman 149
Kambaduru 780
Kâmpil 563
Kanchanagar 622
Kâñcî 526. 560. 681. 731. 773
Kângra 493. 576. 774. 775
Kanthkot 552. 556. 557. 565
Kapadwang 556. 571. 774. 814
Karangi 42
Kareda 577
Karinja 567. 577
Kârkaḷa 493. 495. 498. 559. 560. 606. 633. 747. 774. 775
Karṇâvati 570
Karusa 572. 587
Kashipatna 559
Kashipur 779
Kashmir 718
Katâriyâ 556. 557. 565
Kaṭavapra = Kalbappu.
Kâṭhiâwâḍ 552. 556. 565. 585. 754. 758. 777
Katra Medniganj 774
Kauśâmbi 563. 576
Kâvanûr 559
Kâvi 556. 565. 777
Kâyal 559
Keravâše 559
Keshorâi-Pâṭaṇ 577
Ketâs 576. 621
Khajurâho .. 22. 493. 576. 577. 582. 589. 619
Khakhundu 563. 576
Khaṇḍagiri 69. 491. 506. 507. 575. 576. 581. 584. 587. 589. 611. 612. 774
Khândesh 556. 565
Khandwâ 567. 576. 774. 776
Khâre-Pâṭaṇ 556
Khâtauli 563. 779
Khatkar 576
Khêdrapur 556
Khekâra 563. 774
Kheri 779
Khûrja 563. 754. 774
Kiḷâram 559
Kiggaṭnâdu 529
Kiragrâma 493. 576
Kishkindhâ 559
Kistna 559

Kôgala 559. 780
Kokatnur 565
Kôkirêni 559
Kolar 500. 773
Kolhâpur .. 493. 556. 565. 567. 680. 777
Koliyanûr 559
Kônakondla 780
Konkan 556. 636
Konnûr 493. 556
Koppa 498
Koradâceri 560
Korkai 559. 605
Kosala 774
Kosâm 563. 576
Kothara 537. 556. 557. 565
Kotragarh 578
Kôvilânguḷam 559
Kṛṣṇarâjapeṭa 496
Kubtûr 556. 565
Kucûr 559
Kudaṭani 559
Kukainallûr 559
Kulaśekharanallûr 559
Kulatura 559
Kulattur 559. 605
Kulpahâr 563
Kulumulu 587
Kumalgarh 578. 774
Kumbharia 556. 565
Kundalpur .. 567. 576. 577. 774. 776
Kunwâra 567
Kuppalnattam 559. 561
Kurugôdu 780
Kuttiyâr 560

Lachuar 580
Lahore 628
Lakkuṇḍi 556. 565. 604. 777
Lakṣmeśwar 503. 526. 540. 556. 560. 565. 684. 695. 725
Lalitpur 563. 770. 774
Lâluguḍi 559
Latteri 559
Limḍi 91
Lodorva 86. 758
Lucknow 628

Mâcavaram 559
Maḍalûr 493
Madanpur 563. 567. 576
Maddagiri 502
Mâdhuvana 590
Madras 152. 559. 574. 587. 758. 774
Madura 559. 574. 686
Magadha 607. 682
Mâgaḍi ..... 499 *bis*
Mâgalâ 559
Mâguḍi 499
Mahâdânapur 559
Mahâsthân 576
Mahêndravâḍi 559
Mahi Kanta 556. 565
Mahimallûr 559
Mahoba 563. 576. 619. 774
Mahuva 556. 565. 774
Mâinpur 563. 775
Majholi 567
Makârbâi 563
Malabar 559
Mâḷati 559
Maḷavalli 496
Maleyûr 496. 772. 773
Mâlûr 500. 566
Mâmaṇḍûr 559
Mamidivâḍa 559
Mânbhûm 575. 580
Mandhata 776
Mandikkuḷam 559
Mandor 575. 576. 774. 775
Mândvi 565
Maṇḍya 496
Maṇipur 556. 565
Manjarabad 497
Manjiyûr 559
Maṇṇe ..... 499 *bis*
Marane 559
Marâtha 541. 680. 682
Marpha 563. 576
Mârutûr 559

Mârwâr 39. 578. 660. 688. 758. 775. 778
Masâr 576. 774
Mâtar 556 565. 774
Mathurâ ... 31. 47. 53. 58. 69. 352. 493. 507-517. 550. 563. 568. 576. 578. 589. 629. 634. 635. 674-676. 682. 720. 754. 762. 773. 774
Mâu 563. 774
Maudhâ 563
Mavaliveram 739
Meerut 563. 779
Mekhar 577
Mêlpâdi 559. 750
Melugoṭe 496
Merkara 494. 526. 542
Metrâna 573. 777
Mewâr 688
Miâni 577
Miri 565
Mirzapur 770
Mogalrâzapur 559
Mogaru 559
Monghyr 580
Môrdhaj 563
Mûdabidri 559. 574. 774
Mûḍgere 34. 498
Muktagiri 567
Mulgund 556. 565
Munrâ 552
Muramban 559
Murdeśwar 556. 565
Murti 621. 637
Muzaffarnagar ... 563. 762. 770. 779
Mysore 81. 495. 496. 498. 503. 524. 525-527. 559. 604. 623. 682. 758. 772-774

Naḍole 549. 576. 578 774
Nâgadâ 505. 577
Nâgalapur 559. 605
Nâgamangala 496. 526. 543
Nâgar (Canara) 499
Nâgar (Râjputâna) 42. 576. 661
Nâgpur 131. 567. 576. 758. 776
Naini Tal 779
Nakûr 35. 563. 608
Nallûr 559
Nânded 572
Nandidroog 773
Nandigad 556. 565
Nanjangûḍ 496
Nâralâi 505
Narasarâvupeṭa 559
Narbadâ 585. 631
Narnâla 774
Narsinghpur 577. 776
Nâsik 548. 556. 565. 585. 587
Nasratganj 578
Nâthdwâra 576. 578
Navsari 539. 565. 573
Nâvuṇḍa 560
Nawabganj 779
Nelamangala ..... 499 *bis*
Nellikâru 559
Nellore 559
Newal 576
Nimâr 567. 774. 776
Nivargaon 572
Nizâmpur 556. 565
Nohta 567. 577. 776
Nord-Ouest (Provinces du) 42. 563. 578. 762. 765. 770. 779

Orai 576
Orangal 560
Orissa 506. 507. 581. 587. 611. 682. 765
Osanagarî 660. 762
Oudh 563. 578. 762. 774

Pabhosâ 493. 563
Pachar 580
Padupanambûr 559
Pagodes (Sept) 559. 739
Pakburra 575. 576. 580. 774
Pâl 556. 565
Pâlaganj 590
Palampur 323. 493. 777
Pâlghât 559

Pâlî..... 576. 578
Pâlitânâ... 582. 589. 594. 596. 597. 736. 754. 758. 774. 775. 777
Palma..... 580. 774
Panasoge..... 496
Pañcapâṇḍavamalai..... 493. 559
Panch Mahâls..... 556. 565
Pandharpur..... 785
Pâṇḍya..... 739
Panjâb 42. 579. 621. 637. 649. 758. 767
Pâranagar..... 576
Parbhani..... 572
Pâreśnâth (mont).... 575. 576. 580. 582. 610. 774
Pârkar..... 565. 774
Parseoni..... 567
Partâbgarh..... 774. 779
Paśumaṇḍûr..... 559
Pataini Devî..... 576
Pâṭaliputra..... 53. 225. 622. 681
Pâṭaṇ = Aṇahilvâḍ-Pâṭaṇ.
Pâṭaṇén..... 556. 565
Pathâri..... 576
Pâṭṇâ 38. 554. 575. 576. 580. 587. 774 (voir Pâṭaliputra)
Paṭṭadkal..... 551. 556. 565
Pâtur..... 577
Pâvâgad..... 556. 565. 774
Pâvugaḍa..... 502
Pâwâ..... 575. 576. 580. 590. 682
Pâwala..... 556. 565
Peddamarru..... 559
Peddatumbalam..... 780
Pedgaon..... 565
Peggûr..... 494
Pennakoṇḍa..... 559. 780
Perbboḷal..... 500
Perggadûr..... 494
Periyammâpaḷaiyam..... 559
Perumaṇḍûr..... 559
Perunagar..... 559
Perundurai..... 559
Pisangân..... 774
Podakoṭe..... 566
Pokharan..... 608. 774
Polûr..... 504
Pondichéry..... 559
Poṇḍugala..... 559
Poona..... 587. 618. 777
Posina Sabli..... 556. 565
Poṭṭaḷakere = Daṇḍanâyakanakere.
Pralhâdan-Pâṭaṇ..... 323
Prasâd..... 616
Puligere = Lakṣmeśwar.
Pûṇḍi..... 559
Punnâṭa..... 496
Purî..... 575. 608

Râipur..... 567. 576. 776
Râjagṛha = Râjgir.
Râjgir 576. 580. 590. 607. 609. 610. 649. 774
Râjputâna.. 42. 114. 121. 579. 586. 593. 623. 660. 680. 758. 764. 774
Rakhabdeo..... 578. 774
Râmagrâma..... 576
Râmnagar..... 563. 675
Râmpur..... 42. 563. 578. 774
Ramsanehighat..... 779
Râmtek..... 576. 776
Râṇapura..... 505
Rânder..... 556. 565. 777
Rangpur..... 754
Râṇîpur..... 563. 774
Rantoj..... 556. 565. 573
Ratnagiri..... 556. 565. 777. 780
Ratnapur..... 576. 577
Râwatpur..... 576
Râyabâg..... 556. 565
Rayadrug..... 780
Rewa..... 576
Roho..... 493. 565. 573
Ronâhi..... 774
Rudrapur..... 563. 576
Rutlam..... 149

Sagar..... 499. 567
Sahâranpur..... 563. 762

Saheṭ-Maheṭ..... 562. 563. 738. 774
Sahpâu..... 563
Salem..... 559
Samet Śikhar..... 613
Sanganer..... 774
Sanjâla..... 777
Śankheswar 552. 556. 565. 573. 777
Sârnâth..... 70. 563
Sarotra..... 493. 565. 573
Sarsâganj..... 563. 774
Satara..... 777
Satgaon..... 577
Śatruñjaya 58. 493. 505. 556. 558. 565. 570. 585. 594. 595. 677. 748. 754. 774. 775. 777. 797
Saundati..... 551. 556. 565
Saurâu..... 563. 576
Savagânw..... 556. 565
Sejakpur..... 577
Śeluvanûr..... 559
Sembanûr..... 501
Seoni..... 567
Seram..... 572
Seringapatam..... 496. 543
Shâhabad..... 556. 565. 575
Shergarh..... 563
Shikârpur..... 499
Shimoga..... 499. 773
Shiv-Dungr..... 576
Śibôje..... 560
Śiggâmve..... 207
Sikra..... 537. 556. 557. 565
Śilâgrâma..... 493. 496. 527
Siṃhapura..... 621. 649
Sindh..... 108. 556
Sindigere..... 526
Sinnar..... 565
Sira..... 502
Sirohi..... 149. 578
Sironj Khurd..... 563
Sirpur..... 556. 567. 577. 774
Sitapur..... 779
Śivansamudra..... 559
Śivâyan..... 559
Sobhanpur..... 556. 565
Sohâgpur..... 576
Somnâth..... 697. 737
Sonda..... 774
Sonpat..... 774
Sopârâ..... 620. 745. 756
Sorab..... 499
Śôramûr..... 559
Soraṭur..... 556. 565
Sosevûr..... 498
Śravaṇa Beḷgoḷa.. 20. 34. 58. 493-497. 518-524. 526. 559. 632. 684. 726. 772-775
Śravaṇa Guṭṭa..... 496. 773
Śrâvasti = Saheṭ-Maheṭ.
Sringêri..... 773
Śrîpura..... 543. 731
Śrîvaikuṇṭam..... 559
Sûḍi..... 493
Suissa..... 575. 576
Sultanganj..... 580
Sultanpur..... 563. 774
Sunagaḍh..... 586. 774
Śuṇḍakkâ-Pârai..... 559
Surajpur..... 576
Surate 42. 556. 565. 586. 682. 777. 805

Taḍatâḷa..... 499
Tâdikoṇḍa..... 559
Tailangere..... 502
Tâla..... 576
Talâjâ..... 552. 774
Taldagundi..... 526
Tâmbâvatî..... 578
Tanjore..... 559. 560
Taranga..... 493. 573. 677. 777
Tâṭpâka..... 559
Tatta..... 577
Tellâr..... 559
Tennampaṭṭu..... 559
Ter..... 577
Terdaḷ..... 528. 774
Terukôl..... 559
Tewar..... 576
Thânâ..... 556

Tharâd 92
Thoda 576
Tinnevelly 559. 605
Tîrthahalli 499
Tirumakûdlu Narasîpur 496
Tirumalai 504. 559. 574
Tirumaṇi 559
Tirunarunkulam 559
Tiruppadikuṇram 560. 574
Tirupparuttikkunru 493
Tiruvattûr 559
Tîvanguḍi 559
Tondamandalam 739
Toṇḍûr 559
Tonk 579
Travancore 559
Trichinopoly 559
Trimûrti Kôvil 559
Tringalvâdi 565
Triparvata 503
Tulaiti 754
Tuluva 498
Tumkûr 493. 502. 773

Udayagiri 492. 576. 587. 589. 607. 676
Udaypur 114. 119. 578. 616
Ujjain 149. 522. 526. 615. 681. 736. 773
Ullâla 559
Umeṭâ 811
Utkalikâgrâma 685

Vaiśâlî 69. 580. 649. 682. 757
Valabhî 23. 53. 212. 225. 681. 732
Vâlikoṇḍapur 559
Vaḷḷimalai 493. 559. 574. 750
Vaḷḷiyûr 559
Vanavâsî 544. 556
Vaṇṇam 559
Vârâṇasî = Bénarès.
Varangâ 560
Varatiadevadi 556. 565
Vareth 556
Varuṇa 496
Vâtâpi 682
Vêḍûr 559
Vegâyammapeṭa 559
Venkuram 559
Verâval-Pâṭaṇ 556. 565
Veṭṭuvâttalai 559
Vijayanagara .. 504. 559. 574. 681. 773
Villupur 559
Vipula (mont) 607. 649
Vîraśikâmaṇi 559
Virawah 555. 556. 565
Vizagapatam 559

Wadhwân 556. 565
Wakkund 565
Wâshâli 556

Yalawatti 556
Yânamalai 574
Yeḍatore 496
Yelwal 496. 773
Yenamadala 559
Yêṇûr 493. 495. 496. 559. 606. 773-775

V

INDEX DES PÉRIODIQUES

Academy.

Année		
1892	R. Morris. *Notes on some Pâli and Jaina-Prâkrit words*....	834

Asiatic Quarterly Review.

Serie	Tome	Année		
3	9	1900	Sultan Singh Jaini. *Brief account of the Jains in India*.....	54
3	10	1900	V.-R. Gandhi. *Contribution of Jainism to philosophy, history and progress*.....	55

Bezzenberger's Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen.

Tome	Année		
3.6.13	1879.81.88	R. Pischel. *Die deçîçabdâs bei Tricikrama*..	823
5	1880	Th. Zachariae. *Das Jainendraçyâkaraṇam*..	824

Calcutta Review.

Tome	Année		
106	1898	R. Hoernle. *Jainism and Buddhism*.....	53
107.112	1898-1901	Rickhab Dass Jaini. *The doctrines of Jainism*	56

Giornale della Società asiatica italiana.

Tome	Année		
1	1887	F.-L. Pullé. *Shaḍdarçanasamuççayasûtram*	258
3	1889	E. Lovarini. *La novellina gainica del re Pâpabuddhi*.....	345
4	1890	F.-L. Pullé. *Originali indiani della novella Ariostea nel XXVIII canto del Furioso*.....	348

Tome	Année		
6	1892	P.-E. Pavolini. *La novella di Brahmadatta tradotta*	377
7	1893	P.-E. Pavolini. *La novella di Brahmadatta secondo la versione di Hemacandra*	378
8.9.12	1895.96.99	F.-L. Pullè. *Ṣaṭdarçanasamuccaya-ṭīkā*	259
9	1896	P.-E. Pavolini. *Vicende del tipo di Mūladeva*	380
11	1898	— *Una redazione pracrita della Praçnottararatnamālā*	276
12-16	1899.1903	— *Appunti di novellistica indiana*	385
13	1900	— *Eroine brammaniche in un novelliere giainico*	367
—	—	L. de Stefani. *La novellina jainica di Madirâvati* et *Nota*	364. 364 *bis*
14	1901	P.-E. Pavolini. *Il compendio dei cinque elementi. Pañcatthiyasaṃgahasuttaṃ*	278
17	1904	L. Suali. *I sistemi filosofici dell'India alla fine del secolo XIV*	260
17.18	1904.05	A. Ballini. *La Upamitabhavaprapañcā Kathā di Siddharṣi*	274
18	1905	P.-E. Pavolini. *Meghadutiana*	817
—	—	L. Suali. *Il Lokatattvanirṇaya di Haribhadra*	816

Indian Antiquary.

Tome	Année		
1	1872	A.-M. Broadley. *On identification of Places in Magadha*	607
—	—	G. Bühler. *On the Chaṇḍikāśataka of Bāṇabhaṭṭa*	693
—	—	— *Report on sk. mss. 1871-72*, résumé	90
—	—	J. Burgess et Lewis Rice. *The Merkara Plates*	542
—	—	*Famed Rikhabnâth*	616
—	—	S.-F. Mackenzie. *The temple at Halabid*	727
—	—	*New Jaina Temple at Palitana*	596
2	1873	W.-C. Benett. *Notes connected with Sahet Mahet*	738
—	—	G. Bühler. *The Deśīśabdasaṃgraha of Hemachandra*	198
—	—	— *On Prakrit Glossar Pāïyalachhi.*	192
—	—	— *Pushpamitra or Pushyamitra?*	668
—	—	— *Report on sk. mss. 1872-73*, résumé	91
2.13	1873.84	J. Burgess. *Papers on Śatrunjaya and the Jains*	797

Tome	Année		
2	1873	A.-C. Burnell. *On the colossal Jain statue at Karkala*	633
—	—	J.-F. Kearns. *Archæology in North Tinnevelli*	605
—	—	Ch. Lassen. *Indische Alterthumskunde*, trad. E. Rehatsek	21 *bis*
—	—	S.-F. Mackenzie. *Śrâvana Belligoḷa*	632
—	—	M. Phillips. *The seven Pagodas*	739
—	—	Lewis Rice. *Jain Inscript. at Śravaṇa Belgoḷa*	518
—	—	— *Nagamangala copper plate Inscr.*	543
—	—	J. Rowland. *Mount Abu*	601
3	1874	J. Muir. *On the Era of Buddha and the Asoka Inscriptions*	719
—	—	Lewis Rice. *Bhadra Bahu and Śravaṇa Belgola*	521
—	—	W.-F. Sinclair. *Notes on Castes in the Dekhan*	760
—	—	Ch. Wodehouse. *Śrâvaka Temple at Bauthlt.*	617
4	1875	G. Bühler. *The author of the Pâtalachhi*	193
—	—	— *Bhaṇḍâr of sk. mss. at Jessalmir*	86
—	—	— *Report on sk. mss. 1874-75*, résumé	93
—	—	G. M'Corkell. *A Legend of old Belgâm*	741
—	—	*The Dvâdasharâya*	323
—	—	J.-F. Fleet. *Inscriptions at Bail-Hongal*	535
4-20	1875-91	— *Sanskrit and Old Canarese Inscriptions*	503
4	1875	F. Kittel. *Old Kanarese Literature*	707
5	1876	J. Burgess. *The Dhârasinâ Rock Temples*	618
—	—	D.-P. Khakhar. *Castes and Tribes in Kachh.*	761
—	—	M.-J. Walhouse. *Archæological Notes*	606
6-7	1877-78	G. Bühler. *Three new Edicts of Asoka*	721
6	1877	— *Eleven Land grants of the Chaulukyas of Anhilvâd*	728
—	—	F.-S. Growse. *Mathurâ Inscriptions*	510
—	—	F. Kittel. *Three Kôṅgu Inscriptions*	529
7	1878	G. Bühler. *The Digambara Jainas*	42
7-10	1878-81	G.-U. Pope. *Notes on the Kurral*	311
8	1879	J. Alwis. *The six Tirtaka*	60
—	—	N.-J. Kirtane. *The Hammtra Mahâkâvya of Nagachandra Sûri*	335
—	—	E. Thomas. *Jainism*	669
9	1880	H. Jacobi. *On Mahâvîra and his Predecessors.*	652
10	1881	Bhagwânlâl Indraji et J. Burgess. *The Kahaun Inscription of Skandagupta*	546
—	—	G. Bühler. *Report on sk. mss. 1879-80*, résumé	94
—	—	H. Dhruva. *The Dohad Inscription*	545
—	—	F. Kielhorn. *Ancient palm-leaf Mss*	105

Tome	Année		
10	1881	F. KIELHORN. *On the Jainendra-Vyâkaraṇa*..	166
—	—	C.-H. TAWNEY. *A Folklore Parallel*.....	361
11	1882	J. BURGESS. *Supârâ, Śûrpâraka*, ΣΟΥΠΑΡΑ	745
—	—	H. DHRUVA. *Praśastis of Nânâka*.....	729
—	—	E. HULTZSCH. *Two Inscriptions from Cunningham's Reports*.....	547
—	—	J. KLATT. *Extracts from the historical Records of the Jainas*.....	658
—	—	→ *Śûrpâraka*.....	756
12	1883	BHAGWÂNLÂL INDRAJÎ. *A new Yâdava Dynasty*	548
—	—	H. DHRUVA. *A copperplate Grant of King Trilochanapâla*.....	730
—	—	J.-F. FLEET. *Niśidhi and Guḍḍa*.....	207
—	—	K.-B. PÂṬHAK. *The date of Mahâvîra's Nirvâṇa as determined in Śaka 1175*.....	670
—	—	— *The date of Trivikrama*.....	746
—	—	— *Pûjyapâda and the Authorship of the Jainêndra-Vyâkaraṇa*	695
—	—	Lewis RICE. *A Râshṭrakûṭa Grant from Mysore*	527
13	1884	G. BÜHLER. Recension : PETERSON, *Detailed Report on sk. mss. 1882-83*....	119
14	1885	— Recension : R.-G. BHANDARKAR, *Report on sk. mss. 1882-83*...	125
—	—	— Recension : PETERSON, *Second Report on sk. mss. 1883-84*....	120
—	—	K.-B. PÂṬHAK. *Explanation of term Palidhvaja*	208
—	—	— *Note on the early Kadamba Inscriptions*.....	802
—	—	— *An Old Kanarese Inscription at Têrdâḷ*.....	528
—	—	Lewis RICE. *The Ganga Inscriptions in Coorg*	530
—	—	— *A Jaina-Vaishnava Compact*.....	519
15	1886	J.-F. FLEET. *Two Passages of the Acharatika*	672
—	—	K.-B. PÂṬHAK. *A Passage in the Jain Harivamsa relating to the Guptas*.....	671
16	1887	G.-A. GRIERSON. Recension : HOERNLE, *Uvâsagadasâo*.....	225
—	—	H. JACOBI. *Ueber den Jainismus und die Verehrung Krischna's*.....	783
—	—	F. KIELHORN. *On the Grammar of Sakatayana*	167
—	—	G.-M. MURRAY-AYNSLEY. *Contributions towards the Asiatic Symbolism*.....	804
17-21	1888-92	A. WEBER. *Sacred Literature of the Jains*, trad. W. SMYTH.....	211 *bis*

Tome	Année		
18	1889	G. Bühler. Recension : R.-G. Bhandarkar, *Report on sk. mss. 1883-84*	126
19	1890	Haridas Sastri. *A Note on Vimala*	705
—	—	R. Hoernle. *The Pattavali of the Upakesa-Gachchha*	660
20	1891	— *Two Pattavalis of the Sarasvati-Gachchha*	661
20-21	1891-92	E. Senart. *The inscriptions of Piyadasi*, trad. G.-A. Grierson	722
21	1892	J.-F. Fleet. *Bhadrabahu, Chandragupta, and Sravana-Belgola*	522
—	—	R. Hoernle. *Three further Pattavalis of the Digambaras*	662
23	1894	J. Klatt. *The Samachari-Satakam and Pattavalis of the Anchala-Gachchha and other Gachchhas*	663
25	1896	M. Millett. *Some modern Jain Sects*	764
—	—	*Modern Jain Antipathy to Brahmans*	806
26	1897	G. Bühler. *A Jaina Account of the End of the Vaghelas of Gujarat*	699
27	1898	— *A Legend of the Jaina Stūpa at Mathurā*	352
—	—	Y.-S. Vavikar. *Some Remarks on the Srastika*	788
29.33	1900.04	J. F. Fleet. *Notes on Indian History and Geography*	709. 710. 733
30	1901	J. Burgess. *Note on Jaina Mythology*	781
—	—	G.-A. Grierson. Recension : Pischel, *Grammatik der Prakrit-Sprachen*	163
—	—	A. Stein. *Notes on an archaeological Tour in South Bihār and Hazāribāgh*	610
—	—	A. Weber. *History of religion in India*, trad. G.-A. Grierson	19 *bis*
—	—	— *The Satrunjaya Mahatmyam*, trad. J. Burgess	332 *bis*
31	1902	G. Bühler. *The Sukritasamkirtana of Arisimha*, trad. J. Burgess	346 *bis*
—	—	J. Burgess. *Extracts from the Journal of C. Mackenzie's Pandit*	590
32	1903	— *Digambara Jaina Iconography*	623
—	—	P.-C. Mukharji. *An independent hindu view of buddhist Chronology*	673
—	—	Sten Konow. *Māharashtrī and Marathi*	158
33	1904	Jagmander Lāl Jaini. *Some notes on Digambara Jaina Iconography*	624
—	—	H. Lüders. *Epigraphical Notes*	550

Journal asiatique.

Série	Tome	Année		
4	9	1847	E. Ariel. *Tiruvaḷḷuvar tcharitra*	386
4	12.19	1848.52	— *Kur'aḷ de Tiruvaḷḷuvar; fragments*	310
5	7	1856	Th. Pavie. *La légende de Padmani*	331
8	12	1888	L. Feer. *Nâṭaputta et les Niganṭhas*	49
9	15	1900	A.-M. Boyer. *L'époque de Kaniṣka*	674
9	19	1902	A. Guérinot. *Le Jīvaviyāra de Śântisûri*	280

Journal of the American Oriental Society.

Tome	Année		
19	1898	E.-W. Hopkins. *Notes from India*	640
26	1905	W.-F. Warren. *Problems still unsolved in Indo-Aryan Cosmology*	793

Journal of the Asiatic Society of Bengal.

I. Asiatic Researches.

Tome	Année		
9	1809	H.-T. Colebrooke. *Observations on the Jains.*	35
—	—	C. Mackenzie. *Account of the Jains*	34
15	1825	A. Stirling. *An Account of Orissa Proper or Cuttack*	611
16	1828	H.-H. Wilson. *Sanscrit Inscriptions at Abû.*	538
16-17	1828-32	— *Sketch on the religious sects of the Hindus*	36

II. Journal.

Tome	Année		
2	1833	A. Burnes. *The Jain Temples on Mount Abû*	600
6	1837	E. Conolly. *Observations upon the condition of Ujjayani*	615
—	—	J. Prinsep. *Note on inscriptions at Udayagiri and Khandgiri in Cuttack*	506
7	1838	*Inscriptions on Jain images from Central India*	531
18	1850	E. Impey. *Description of a Colossal Jain Figure*	631
33	1865	L. Bowring. [*Traces of Jains in Mysore*]	726
39	1870	Râjendralâla Mitra. *Notes on Sanskrit Inscriptions from Mathurâ*	508
41	1872	A.-M. Broadley. *The buddhistic Remains of Bihâr*	609
46	1877	V.-A. Smith. *Notes on the Bhars and other Inhabitants of Bundelkhand*	763

Tome	Année		
48	1879	V.-A. Smith et F.-C. Black. *Observations on some Chandel Antiquities*	619
49	1880	G. Thibaut. *On the Suryaprajñapti*	236

III. Proceedings.

Année		
1889	*Genealogical Tree illustrating the Chronology of the Jain Religion*, par Ātmārāmajī Ānandavijayajī, et communiqué par M. R. Hoernle	664
1898	R. Hoernle. *Jainism and Buddhism*	53
1903	S. C. Vidyābhūṣaṇa. *The Śaraka Caste*	765

Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society.

Tome	Année		
2	1847	J. Bird. *Historical researches on Bauddha and Jaina religions*	67
—	—	J. Stevenson. *Some Remarks on Relation between the Jain and Brahmanical systems of Geography*	751
3-4	1849-53	J. Wilson. *Memoir on the Cave-Temples and Monasteries of Western India*	585
5	1854	J. Stevenson. *The Tithyas or Tirthakas*	59
6	1862	Bhāu Dājī. *On the sanskrit Poet, Kālidāsa*	692
8	1872	A. K. Forbes. *Pattan Somnath*	737
9	1872	Bhāu Dājī. *Brief Notes on Hemachandra*	696
—	—	— *The Inroads of the Scythians into India*	691
—	—	— *Merutunga's Therāvali*	657
—	—	— *Report on inscriptions in Dharwar and Mysore*	525
—	—	J.-F. Fleet. *On some Sanskrit Copper-plates found in Belgaum*	534
10	1875	G. Bühler. *On the Age of the Naishadha-Charita*	714
11	1876	— *Additionnal Remarks on the Age of the Naishadhiya*	715
12	1877	J. Gerson da Cunha. *Notes on the History and Antiquities of Chaul*	636
—	—	K.-T. Telang. *Three Kadamba Copperplates*	544
14	1880	*Notes on Inscriptions in Kaech*	537
15	1883	Bhagwānlāl Indrajī. *Antiquarian Remains at Sopārā and Padana*	620
16	1883	P. Peterson. *Detailed Report on sk. mss. 1882-83*	119

Tome	Année		
17	1884-89	R.-G. Bhandarkar. *The Prâkrits and the Apabhrâṁsa*	156
—	—	P. Peterson. *Second Report on sk. mss. 1883-84*	120
—	—	— *Third* — *1884-86*	121
18	1894	K.-B. Pâṭhak. *Bhartṛihari and Kumârila*	712
—	—	P. Peterson. *Fourth Report on sk. mss. 1886-92*	122
—	—	K.-T. Telang. *Subandhu und Kumârila*	713
—	—	J.-U. Yâjṇik. *Mount Âbû and the Jain Temples of Dailwâdâ*	603
19	1897	H. Dhruva. *The Nadole Inscription of King Âlhaṇadeva*	549
—	—	M. Rajaram Bodas. *Historical Survey of Indian Logic*	791
20	1902	R.-G. Bhandarkar. *A Peep into the early History of India*	676
—	—	K.-B. Pâṭhak. *Nṛipatuṅga's Kavirâjamârga*	184
21	1904	D.-R. Bhandarkar. *Epigraphic notes and questions*	63
—	—	— *Gûrjaras*	735
—	—	*List of sk. mss. Bhagwânlâl Indrajî Collection*	148
—	—	K.-B. Pâṭhak. *On the Jaina Poem Râghava-pâṇḍavîya*	702

Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society.

Tome	Année		
7	1884	M. Kunte. *Nirvâṇa*	74
8	1885	R.-S. Copleston. *Papers on the first fifty Jâtakas*	803

Journal of the Maha-bodhi Society.

Tome	Année		
3	1894	Gulal Chand. *Jainism. 28 Labdhees or Miraculous powers*	787
7	1898	R. Hoernle. *Jainism and Buddhism*	53

Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.

I. Transactions.

Tome	Année		
1	1827	F. Buchanan Hamilton. *Description of Jaina Temples in South Bihar and Bhagalpur*	608

Tome	Année		
1	1827	F. Buchanan Hamilton. *On the Srawacs or Jains*	38
—	—	H.-T. Colebrooke. *Inscriptions at temples of the Jaina Sect in South Bihar*	35
—	—	— *Philosophy of the Hindus*	35
—	—	J. Delamaine. *On the Srawacs or Jains*	37
—	—	W. Francklin. *Description of the temple of Parsvanat'ha at Samet Sikhar*	613
—	—	J. Tod. *Comments on an Inscription at Madhucaryhar*	687
2	1830	*On the religious Establishments of Mewar*	688
3	1835	W. Miles. *On the Jainas of Gujerat and Marwar*	39

II. Journal. — Old Series.

Tome	Année		
1	1834	A. Burnes. *Notice of a remarkable Hospital for Animals at Surat*	805
2.5	1835.39	W. H. Wathen. *Ten ancient Inscriptions*	532
3	1836	P.-B. Lord. *Letter to Sir Alex. Johnston*	614
4	1837	W. Elliot. *Hindû Inscriptions*	540
5	1839	W.-H. Wathen. *Ancient Inscriptions*	541
7	1843	J. Stevenson. *Intermixture of Buddhism with Brahmanism*	785
8	1846	J. Dowson. *On the geographical Limits, History and Chronology of the Chera Kingdom*	725
—	—	J. Fergusson. *On the rock-cut Temples of India*	584

III. Journal. — New Series.

Tome	Année		
5	1871	J. Dowson. *Ancient Inscriptions from Mathura*	509
9	1877	E. Thomas. *The early Faith of Asoka*	720
14	1882	Lewis Rice. *The Poet Pampa*	708
15	1883	— *Early Kannada Authors*	684
17	1885	Th. Foulkes. *The Pallavas*	731
20	1888	M. Monier Williams. *Remarks on the Jains*	50
21	1889	J.-F. Hewitt. *Notes on the early History of Northern India*	748
	1890	Lewis Rice. *Early History of Kannada Literature*	685
	1891	C.-F. Oldham. *Serpent-Worship in India*	786
	1893	J. Burgess. *Notes on Hindu Astronomy*	794
	1895	R. Chalmers. *The Jains*	646

Année		
1895	V.-R. Gandhi. *History and religion of the Jains*	52
—	M. Winternitz. *Nejamesha, Naigamesha, Nemeso*	784
1896	G. Bühler. *Epigraphic discoveries at Mathurá*	516
1897	G.-A. Jacob. *Notes on Alaṅkāra Literature*	700
1898	F. Kielhorn. *On a Jain Statue in the Horniman Museum*	638
—	T.-W. Rhys Davids. *Indian Sects or Schools in the time of the Buddha*	828
1901	C. Bendall. *Ancient Indian Sects and Orders mentioned by Buddhist Writers*	829
—	Sten Konow. Recension : Pischel, *Grammatik der Prakrit-Sprachen*	163
1902	V.-A. Smith. *Vaisāli*	757
1903.05	— *The Kushān, or Indo-Scythian. Period of Indian History*	675
1904	R. Hoernle. *The Gurjara Empire*	734
1905	J.-F. Fleet. *Epigraphic Researches in Mysore*	524
—	— *Note on a Jain inscription at Mathura*	517

Revue de l'Histoire des Religions.

Tome	Année		
1.3.5.11. 19.29.45	1880-1902	A. Barth. *Bulletin des religions de l'Inde. Jainisme*	58
20	1889	— *M. Bühler et la tradition jaina*	58
31	1895	G. de Blonay. *Histoire de Saṇaṃkumāra*	379
47	1903	A. Guérinot. *La doctrine des êtres vivants dans la religion jaina*	796

Revue de linguistique et de philologie comparée.

Tome	Année		
22	1889	J. Vinson. *Littérature tamoule ancienne; le Sindāmaṇi*	318
34	1901	— *Littérature tamoule ancienne; le Sūḷāmaṇi*	320

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.

Tome	Année		
1	1887	G. Bühler. *On the authenticity of the Jaina tradition*	511
—	—	— *Meaning of* **iti** *and* **cha**	209
—	—	— Recension : Peterson, *Third Report on sk. mss. 1884-86*	121

Tome	Année		
2-4	1888-90	G. Bühler. *Further proofs of the Authenticity of the Jaina tradition*	512
2	1888	F. Kielhorn. *Account of Hémachandra's Sanskrit Grammar*	172
3	1889	G. Bühler. *Lexicographical notes : Dharmacahikā*	210
—	—	H. Jacobi. *On Bhāravi and Māgha*	716
—	—	E. Leumann. Recension : Hoernle, *Uvāsagadasāo*	225
—	—	V.-G. Ojhā. *The Somnāthpattan Praśasti of Bhāva Bṛihaspati*	697
4	1890	G. Bühler. *Dr. Stein's discovery of a Jaina temple, described by Hiuen Tsiang* :	521
—	—	— *Miscellaneous Notes*	637
—	—	— *New Jaina inscriptions from Mathurā*	513
—	—	H. Jacobi. *Ānandhavardhana and the date of Māgha*	718
—	—	J. Klatt. *The date of the poet Māgha*	717
5	1891	G. Bühler. *Dr. Führer's Excavations at Mathurā*	515
—	—	— *New Excavations in Mathurā*	514
5-6	1891-92	E. Leumann. *Die Legende von Citta und Sambhūta*	349
7	1893	F. Kielhorn. *A Note on one of the Inscriptions at Śravaṇa Belgola*	520
—	—	E. Leumann. *Prabhācandra's Epitaph*	523
10	1896	G. Bühler. *Epigraphic discoveries at Mathurā*	516
—	—	— Recension : Peterson, *4-5 Reports on sk. mss. 1886-92, 1892-95*	122. 123
11	1897	E. Leumann. *Strassburg Collection of Digambara Mss.*	138
16	1902	Th. Zachariae. *Die Nachträge zu dem synonymischen Wörterbuch des Hemacandra*	197
17	1903	J. Hertel. *Über Amitagatis Subhāṣitasaṃdoha*	284
18	1904	J. Kirste. *Hamsābhyāyikā*	815

Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.

Tome	Année		
12	1858	A. Weber. *Chronologische Notiz*	689
14	1860	Th. Aufrecht. *Zwei Erzählungen aus der Bharatakadvātriṃçatikā und dem Kathārṇava*	327

Tome	Année		
28	1874	S. Goldschmidt. *Der Infinitiv des Passics im Prákṛt*	835
—	—	E. Windisch. *Hemacandra's Yogaçástra*	262
29-30	1875-76	S. Goldschmidt. *Bildungen aus Passics-Stämmen im Prákṛt*	836
32.37	1878.83	— *Prákṛtica*	832
32	1878	H. Jacobi. *Die Çobhana Stutayas des Çobhana Muni*	424
33	1879	— *Liste con indischen Handschriften.*	102
—	—	J. Klatt. *Dhanapála's Ṛishabhapañcâçiká*	425
34	1880	H. Jacobi. *Das Kálakâcârya-Kathânakam*	337
—	—	— Recension : S.-J. Warren, *Nirayāvaliyā-suttam*	237
—	—	H. Oldenberg. Rec. : H. Jacobi, *Kalpasûtra.*	242
35	1881	H. Jacobi. *Ueber Kâlâçoka-Udâyin*	744
37	1883	E. Leumann. Recension : Max Müller, *India, what can it teach us?*	678
—	—	— *Zwei weitere Kālaka-Legenden.*	338
38	1884	H. Jacobi. *Ueber die Entstehung der Çvetâmbara und Digambara Sekten*	654
—	—	— *Entwicklung d. indischen Metrik.*	187
40	1886	H. Dhruva. *Sanskṛit Grants and Inscriptions of Gujrat Kings*	539
—	—	E. Hultzsch. *Sammlung indischer Handschriften und Inschriften*	113
—	—	H. Jacobi. *Miscellen*	808
—	—	— *Zusätliches zu meiner Abhandlung : Ueber die Entstehung der Çvetâmbara und Digambara Sekten*	655
42	1888	G. Bühler. *Two Lists of sk. mss*	116
—	—	H. Jacobi. *Die Jaina Legende von dem Untergange Dvâravatî's und von dem Tode Kṛshṇa's*	343
43	1889	E. Leumann. Recension : Bühler, *Leben des Jaina Mönches Hemachandra*	698
45.47	1891.93	— *Liste von Abschriften und Auszügen aus der Jaina-Literatur*	130
46	1892	— *Billige Jaina Drucke*	809
—	—	— *Daśavaikālika-sūtra und -nirjukti*	248
47	1893	H. Jacobi. *Betonung in Sanskrit und Prákrit*	186
49	1895	H. Oldenberg. *Der vedische Kalender und das Alter des Veda*	653
57	1903	J. Hertel. *Eine vierte Jaina-Recension des Pañcatantra*	373

Tome	Année		
58	1904	R. Pischel. *Guttmann und Gutweib in Indien*	371
—	—	R. Schmidt. *The Kāvyamālā Edition of Amitagati's Subhāṣitasaṃdoha*	283
59	1905	E. Leumann. *Zum siebenten Kapitel von Amitagati's Subhāṣitasaṃdoha*	286
—	—	R. Schmidt et J. Hertel. *Amitagati's Subhāṣitasaṃdoha*	285. 286

Kuhn's Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung.

Tome	Année		
23	1877	H. Jacobi. *Ueber vocaleinschub und vocalisirung des* **y** *im pāli und prākṛit*	838
24	1879	— *Ueber den Çloka im Pāli und Prākṛit*	839
25.26.27	1881-85	S. Goldschmidt. *Prākṛtische miscellen*	833
25	1881	H. Jacobi. *Zur genesis der Prākṛitsprachen*	840
—	—	— *Das quantitätsgesetz in den prākṛitsprachen.*	841
26	1883	— *Noch einmal das prākṛitische quantitätsgesetz*	841 *bis*
28	1887	— *Ueber unregelmässige passiva im Prākṛit*	837
34-35	1896-97	R. Pischel. *Der Akzent des Prākṛit*	842
35	1897	H. Jacobi. *Der Akzent im Mittelindischen*	843

VI

INDEX GÉNÉRAL

Accentuation 186. 842. 843
Actes, action 5. 9. 35-37. 41
Aḍḍakali (secte) 493
Âdinâtha. Voir Vṛṣabha.
Âdoṇḍai (Coḷa) 731. 739
Agaladatta 375. 376. 382-385
Âgamika (secte) 336. 681
Agarwâls (tribu) 39. 42. 623. 758. 760. 761
Ahalyâ 341
Âhavamalla (Câlukya) 740
Ahiṃsâ. Voir : Respect de la vie animale.
Ajâtasatru (roi de Magadha) ... 682
Ajayapâla (Caulukya) 677
Âjîvikas ... 63. 212. 504. 682. 828
Akâlavarṣa (Râṣṭrakûṭa) .. 494. 680
Akbar (empereur) 658. 798
Âlhaṇadeva (Câhamâna) 549
Aliments 798. 801
Amarakosa 707
Ambikâ (déesse) 587
Âmes 10. 13. 15. 50. 792
Amma II (Câlukya) 493
Amoghavarṣa Ier (Râṣṭrakûṭa) 81. 184. 493. 503. 679-682. 685. 705. 709. 710. 712. 746
Aṅcala (secte) 114. 126. 147. 336. 493. 663. 681
Aṅcalika (secte) 681
Aṅgas 46. 47. 118. 211. 225. 658. 681
Aṅguttaranikâya 828
Anvaya. Voir Sectes.
Apabhraṃśa 160
Architecture 22. 23. 30. 558. 569-571. 573. 576. 582. 583. 586. 587. 737. 743. 749. 773. 774. 780
Ardhabhâls (tribu) 37
Ardhamâgadhî 163. 852
Ardhaphâlaka (secte) 654
Arhat (Voir Tîrthakaras) 46. 388. 639. 787. 783
Art 5. 18. 30. 493. 582. 583. 623-640. 751. 774. 786. 844. 845
Aruṅgaḷa (secte) 496 499
Âryavatî (dame royale) ... 515. 568
Ascétisme ... 14. 41-43. 47. 50. 126. 336. 648 649. 777. 797
Aśoka 47. 69. 70. 218. 507. 667. 673. 719-723
Astronomie 44. 236. 794. 795
Athéisme 12
Avaidikadarśanasaṃgraha ... 103
Avantivarman (roi de Kashmir) 718
Avinita (Gaṅga) 491. 542
Âyâgapaṭa (tablette d'hommage) 493. 568. 634

Bahirwâls (tribu) 42. 623
Bâlabṛhaspati (roi de Kashmir) 718
Baladevas 35
Balâtkâra (secte) 499. 503. 504. 525. 578. 661
Ballâḷa (rois Hoysaḷa) 81
Bâṇa 693
Banyâs (tribu) 586. 677. 758. 761. 762. 774. 779. 806

Barâ Bâs (tribu)..... 758
Basti (temple).... 34. 582. 583. 773
Beṭṭu (temple)... 34. 582. 583. 773
Bhâbrâhs (tribu)..... 758
Bhagavadgîtâ 311
Bhâgavatapurâṇa 44
Bhâguri (auteur)..... 707
Bhairasas (rois de Tuluva) 498
Bhairava (Śiva)..... 798
Bhairava II (Śântara)..... 493
Bharateśvara (ministre)... 498. 526
Bhâratî (secte). 42
Bhars (tribu)..... 763
Bhartṛhari..... 147
Bhâskara (auteur)..... 147
Bhâṣyas..... 93. 360
Bhaṭṭârakas..... 42. 119. 624. 661
Bhaṭṭotpala (auteur)..... 44
Bhîmadeva Ier (Caulukya) 570. 573. 677
Bhîmadeva II (Caulukya) 643. 677
Bhoja (de Kanauj)..... 717
Bhojadeva (de Dhârâ).... 563. 576
Bhojaks (tribu)..... 758. 761
Bhumijs (tribu)..... 759
Bîjamata (secte)..... 681
Bijjala (Kalacuri) 540. 680. 682. 773
Bilhaṇa 740
Bimbisâra (roi de Magadha)... 682
Biṭṭideva (= Viṣṇuvardhana).. 494. 526
Bodhi (arbre de la).. 507. 568. 797
Boṭika (secte)..... 654. 655
Bouddhisme. Voir Jainisme.
Brahmadatta ... 349. 375. 377. 378
Brâhmaṇas..... 653
Brâhmanes..... 38. 576
Brâhmanisme. Voir Jainisme.
Brahmayakṣa (dieu) 623
Bṛhajjâtaka..... 44
Bṛhatkharatara (secte) 35. 663. 681
Buddha 36. 49. 59. 65. 69-71. 73. 212. 218. 242. 332. 491. 576. 627. 628. 669. 673. 682. 719. 721
Buddhaghoṣa 828
Bukkarâya Ier (de Vijayanagara) 495. 499 *bis*. 773
Bûtuga (prince) 493

Câhamâna (dynastie)..... 549
Cakravartins..... 20. 34. 35. 43
Câlukya (dynastie) 493. 503. 526. 540. 553. 569. 604. 680. 682. 724. 733. 740. 777
Câmarâja (prince de Mysore)... 495
Câmuṇḍarâja (Caulukya)..... 677
Câmuṇḍarâya (ministre)... 34. 120. 133. 493. 495. 773
Canara (langue) 683-685. 707. 772-774
Caṇḍikâśataka..... 693
Candra (auteur)..... 167. 170
Candragugta (Maurya)... 495. 496. 521. 522. 526. 581. 673. 773. 774
Caṅgâḷuva (dynastie).. 496. 499 *bis*
Canon 5. 8. 10. 12-14. 16. 19-21. 23. 25. 27. 29. 36. 38. 39. 42. 45-47. 53. 64. 65. 86. 106. 108. 118. 120. 121. 126. 130. 132. IVe Partie. 360. 578. 629. 651. 658. 678. 681. 774. 849
Câpotkaṭa (dynastie d'Aṇahilvâḍ)..... 573. 677
Caraṇânuyoga 42
Castes 14. 34. 36. 38. 50. 720. 777
Catégories..... 27. 35. 36
Caṭṭaladevî (épouse de Vijayâditya Ier)..... 499
Caturbhuja Kanaradeva (Gaṅga) 526. 560. 725
Caulukya (dynastie) 93. 106. 150. 323. 545. 570. 573. 627. 677. 681. 728. 730. 777
Cauviśvaṭa (symbole)..... 623
Câvaḍâ. Voir Câpotkaṭa.
Centres jainas 21. 42. 86. 93. 623. 797
Cera (dynastie)..... 542. 725
Cérémonies 34. 36. 38. 50. 620. 780. 804. 811-814
Chedasûtras..... 118. 211. 849

Citta 349
Coḷa (dynastie) 526. 540. 560. 682. 725. 731. 739. 774
Commentaires 108. 360
Conciles 23. 53. 212. 225. 681
Confession 15. 797
Connaissance 5. 10. 27. 41. 363
Contes ..... 58. VIe Partie.
Cosmologie 7. 12. 13. 15. 20. 34. 35. 41. 43. 45. 47. 67. 212. 388. 587. 792. 793
Coutumes 5. 15. 34. 42. 43. 47. 50. 58. 586. 624. 648. 649. 677. 754. 771. 777. 780. 797-807
Culte 7. 9. 14. 34. 36. 38. 47. 50. 363. 388. 576. 578. 762. 777. 783. 789. 790. 797. 798
Cûrṇis 93. 108. 360

Damayantīkatha. Voir *Nala-campū*
Dasaratha (Maurya) 721
Délivrance 7-9. 13. 15. 17. 20. 27. 41. 47. 50. 56. 67. 69. 336-363. 388. 587
Démons 15. 31. 43
Desi (secte) 493-499. 502. 681
Deva (secte) 498
Devakī 367
Devânandâ 568
Devarâya Ier (de Vijayanagara) 501
Devarâya II (id.) 501
Devavarman (Kâdamba) .. 503. 541
Dharma. Voir Morale.
Dharmacakra 493
Dhruvasena Ier (de Valabhī) 678. 732
Dhuṃḍhás (tribu) .. 98. 103. 249. 761
Dieu suprême 7. 43. 45. 388
Dieux 8. 15. 31. 34. 36. 43. 48. 623. 627. 781. 785. 797
Digambaras 1. 5. 8-10. 12. 15-17. 19. 23. 28. 33. 36-39. 42. 43. 45. 47. 50. 53. 59. 67. 69. 108. 118. 120. 126. 138. 225. 242. 336. 388. 512. 517. 558. 586. 587. 623. 624. 629. 654-656. 658. 661. 662. 667. 669. 680-682. 769. 771. 773. 777. 803. 845
Discipline. Voir Morale.
Doḍḍa Kṛṣṇarâja (prince de Mysore) 495
Dogmatique 8. 15. 41. 47
Domuha 375
Douleur 31
Draupadī 341. 367. 749
Drâviḍa (secte) 496. 497
Dravyânuyoga 42

Écritures bouddhiques 47. 59. 60. 69. 73
Ekântada Râmayya 493
Éléments 5
Enfers 34. 48. 792
Ereyaṅga (Hoysaḷa) 497
Êtres 10. 13. 796

Fa-Hien 607. 720
Fakirs 762
Femme (condition de la 807
Fêtes religieuses 15. 21. 36. 762. 774. 777. 797
Firûz II (sultan) 368
Foi 5. 47. 363
Formule d'hommage .. 50. 612. 797
Funérailles 15. 807

Gaccha. Voir Sectes.
Gaṇa. Voir Sectes.
Gaṅga (dynastie) 493. 496. 499. 499 *bis*. 500. 503. 524. 526. 529. 530. 542. 560. 681. 773
Gaṅgarâja (ministre) 493-495. 497. 682
Gauḍavaho 647
Gaurī (déesse) 555
Géographie jaina 35. 45. 236. 751-753. 755. 781. 792
Ghorâwâls (tribu) 758
Gomateśvara 34. 493. 496. 526. 632. 726. 773-775

Gosâla..... 53. 62. 212. 225. 829
Govinda II (Râṣṭrakûṭa)..... 680
Govinda III (id.) 493. 499 *bis*
Govindarâya (Gaṅga) 526. 560. 725
Goyarakṣa (secte)..... 663
Grammaire.. 41. 44. 154-179. 694. 824. 831-833. 835-838. 840. 841
Grottes..... 67. 81. 491. 493. 506. IXe Partie. 774. 775. 777
Guṇasthânas..... 118
Gupta (ère)..... 576. 671. 672. 676
Guptigupta (Jain)..... 522
Guzerati..... 117. 151
Gymnosophistes..... 19. 59. 69

Haine théologique... 117. 764. 806
Hâla (auteur)..... 118. 264. 265
Halâyudha (auteur)..... 707
Harihara II (de Vijayanagara) 560. 681
Haricaṃśa..... 117. 118. 342. 349
Harṣapurîya (secte)..... 681
Harṣavardhana (de Thâṇeśar) 678. 848
Hâthigumphâ (inscription) 506. 507. 581. 587. 611
Hemasitala (prince de Kâñcî) 526. 560. 684. 731. 773
Hiouen-Thsang 23. 332. 559. 576. 621. 648. 649. 682. 797
Hôpitaux pour animaux 586. 682. 777. 805
Hoysaḷa (dynastie)... 81. 494. 497. 499 *bis*. 502. 526. 682. 726. 773. 774. 777
Hrīṃkâra (symbole)..... 623. 797
Huḷḷarâja (ministre)..... 495
Huviṣka (Kuṣana)... 514. 563. 675

Idoles 299. 789. 812
Images 15. 336. 623
Indische Sprüche (Böhtlingk) 435
Indo-scythe (ère) 511-513. 563. 568. 675
Indra..... 623. 798
Indrânî..... 623
Inscriptions 34. 35. 47. 48. 53. 58. 69. 114. 207. 242 332. 352. VIIIe et IXe Parties. 663. 674-676. 681. 687. 720. 721. 733. 735. 763. 773. 778. 780
Irugapa (ministre) 493. 495. 504. 681

Jagaḍuśah..... 350. 556. 565. 774
Jainisme :
Doctrines en général 3. 6. 7. 10. 18. 21. 22. 25. 28. 32. 35-37. 39. 41. 43. 47. 50. 52. 67. 75. 240. 363. 338. 774. 777. 773. 780. 797
État actuel 2. 7. 9. 10. 14. 15. 36. 50. 388. 586. 769. 774. 845
Généralités Ire Partie. 571. 586. 587. 629. 630. 754. 762. 768. 769. 771-774. 844. 845
Histoire 1. 2. 3. 5. 7. 10-12. 16. 18. 21. 25. 31. 34. 36. 39. 47. 48. 53. 69. 70. 73. 75. 81. 83. 86. 121. 126. 211. 212. 225. 242. VIe, VIIIe, IXe et Xe Parties. 759. 762. 763. 772-774. 777. 797. 803. 845. 846. 848
Origine et Antiquité 6-10. 12. 14-17. 19. 21. 23. 31. 32. 34-36. 43. 46. 50. 53 58. 70. 75. 211. 212. 242. 332. 352. 363. 388. 511. 576. 583. 586. 669. 754. 769. 774. 797. 845. 846
Principes 5. 9. 17. 26. 31. 34-36. 50. 56. 67. 117. 212. 629. 791
Rapports avec le Bouddhisme 1. 2. 5. 8. 9. 12. 14. 17. 19. 21. 23-27. 29. 31. 41. 43. 44. 46. 47. 52. 53. 67. 69. 71. 73. 211. 212. 236. 242. 262. 332. 511. 576. 586. 627. 650. 652. 669. 679. 719. 720. 769. 774. 797. 799. 803. 849. 850
Rapports avec le Brâhmanisme 2. 12. 13. 17. 25. 36. 43. 47. 53.

73. 75. 117. 212. 284. 720. 748. 803
Répartition géographique 5. 25. 26. 28. 36. 38. 39. 47. 623. 629. 767-769
Jâtaka 349. 381
Jats (peuple) 775
Jayasiṃha (Caulukya) 150. 545. 570. 573. 677. 698
Jayasiṃha III (Câlukya) 503
Jeûne... 15. 50. 244. 493. 677. 797
Jeux de mots 808
Jina Deva (= Vṛṣabha)... 108. 142
Jinas (voir Tîrthakaras) 46
Jîrâpalli (secte) 663
Jirâula. Voir Jîrâpalli.
Jñâtṛputra. Voir Nâtaputta.
Jours sacrés 244. 797. 798
Joyau (triple) 9. 17. 47

Kacchapaghâṭa (famille royale) 493
Kâdamba (dynastie) 81. 499. 503. 528. 534. 544. 560
Kâdambarî 684
Kalacuri (dynastie) 540. 680. 682. 773. 777
Kâja Vallabharâya (Gaṅga) 526. 560. 725
Kâlidâsa 146. 645
Kalkatti (démon) 747
Kâlogra (secte) 496
Kâmyaka (secte) 503
Kaṇha (ascète) 568
Kaniṣka (Kuṣana) 512. 563. 568. 674. 675. 720
Karakaṇḍu 375
Karaṇânuyoga 42
Kâreyea (secte) 503
Karka Ier (Râṣṭrakûṭa) 539
Karmagranthas 118. 252
Karman. Voir Actes, action.
Karmacipâka (de Gargarṣi)... 121
Karṇadeva Ier (Caulukya) 570. 677
Karpûramañjarî 125. 701
Kasikâcṛtti 170
Kaṭuka (secte) 336. 681
Kâvyâlaṃkâra (de Rudraṭa) .. 700
Keśa (secte) 147
Khandarwâls (tribu) 42. 579. 623. 624. 771
Kharatara (secte).. 106. 114. 120. 125. 126. 147. 258. 336. 493. 556. 565. 578. 658. 663. 678. 681. 756. 762
Khâravela (roi d'Orissa)... 47. 507. 581. 682
Khavaṇaya (secte) 336
Kinnaras 493. 515. 634
Kirâtârjunîya 126
Kîrtikaumudî 643. 644. 728
Kîrtivarman Ier (Câlukya) 503
Kisâgotamî 342
Kols (tribu) 759
Koṭika (secte).... 52. 493. 512-515. 578. 658
Krâṇûr (secte) 496. 499
Kṛṣṇa 343. 783
Kṛṣṇa II. Voir Akâlavarṣa.
Kṛṣṇabhaṭṭa (auteur) 728
Kṛṣṇarâja (prince de Mysore) 495. 496
Kṛṣṇavarman (Kâdamba) 503. 544
Kûcirâja (général) 501
Kula. Voir Sectes.
Kulottuṅgacoḷa (Coḷa) 739
Kumârapâla (Caulukya) 262. 324. 570. 573. 677. 697. 698
Kumârasambhava 120
Kumârila 58. 711. 713
Kuṇḍakuṇḍa (secte) 494. 496-499. 499 *bis*. 502. 528. 661. 684
Kuntî 367
Kurmis (tribu) 759
Kurumbars (peuple 739
Kuṣana (dynastie) ... 563. 568. 675

Laïques (adeptes) 1. 8. 14. 15. 17. 21. 26. 39. 42. 43. 47. 53. 67. 73. 284. 388. 512. 578. 623. 624. 660. 771. 845

Lalitavistara..... 743
Langue 21. 29. 31-33. 36. 46. 154-179. 189-210. 218. 242. 332. 333. 512. 678. 774. 846. 852
Laukika (ère)..... 675
Lavaṇaprasâda (Caulukya) 643. 681
Légendes... 34. 41. 43. 44. 53. 58. 118. 129. VIe Partie. 514. 515. 601. 632. 660. 677. 741. 747. 749. 762
Lexicographie 46. 189-210. 231. 286. 333. 363. 434. 519. 639. 652. 823. 830-838. 840. 841
Licchavis (princes)..... 748
Liṅgâyats 493. 499. 540. 604. 680. 682. 684. 774. 777
Littérature 2. 5. 9-11. 19. 28. 32. 36. 42. 46. 77. IIe-VIIe Parties. 623. 647. 650. 679. 680. 701. 846
Logique..... 35. 36. 803
Lokâ (secte)..... 490
Lowriks (tribu)..... 759
Lumpâka (secte)..... 336. 658. 681
Luṅkâ. Voir Lumpâka.

Mâdhava (Gaṅga)..... 500
Madirâvatî..... 364
Mâgadhî..... 160. 218. 852.
Mâgha..... 344. 681. 716-718
Magie..... 762
Mahâbhârata 44. 117. 138. 342. 370. 749. 784
Mahâbhâṣya..... 170
Mâhârâṣṭrî 158, 163. 218. 242. 375. 722. 837. 842
Mahâvastu..... 829
Mahâvîra 1. 5. 7-10. 14. 15. 17. 18. 21. 23. 27. 30. 33. 36. 43. 46. 47. 49. 50. 52. 53. 58. 59. 62. 65. 69. 70. 73. 93. 100. 104. 117. 119. 125. 145. 166. 212. 218. 242. 252. 257. 326. 332. 360. 363. 388. 493. 524. 568. 575. 576. 580. 587. 612. 629. 634. 646. 651-654. 657-662. 667-671. 678. 681. 682. 719. 721. 757. 759. 769. 772. 773. 777. 798. 829. 845. 846
Mahâvîra (ère de).... 666. 667. 687
Mâhildeva (Jain)..... 576
Maîtres jainas (listes de). Voir Paṭṭâvalîs.
Majjhimanikâya..... 646
Malladeva II (Gaṅga)..... 725
Maṇḍiya 375. 376. 383
Manus..... 34. 43. 45
Mârasiṃha (Gaṅga) 493. 499 *bis*. 503
Mariage..... 797. 806
Maṛiyâne (ministre)..... 498. 526
Mârwâris (peuple) 758. 760. 774. 776
Maurya (dynastie)..... 721
Maurya (ère)..... 581
Meghadûta 117. 138. 144. 145. 147. 817
Métaphysique 5. 14. 20. 36. 41. 50
Métempsycose 6. 15. 20. 31. 363. 788. 792
Métrique 186-188. 839
Mille et une nuits..... 347. 385
Mœurs..... 2. 5. 43. 50. 677. 777
Moines.. 26. 41-43. 47. 67. 388. 845
Mokṣa. Voir Délivrance.
Monastères..... 93. 774. 777
Morale 5-7. 10. 13-15. 17. 20. 27. 36. 41. 43. 45. 47. 52. 71. 73. 75. 212. 246. 262. 284. 363. 388. 587. 780. 792. 797. 849
Mṛgeśavarman (Kâdamba) 503. 528. 544
Mudgala (secte)..... 129
Mukti. Voir Délivrance.
Mûladeva..... 375. 380
Mûlarâja Ier (Caulukya)..... 677
Mûlarâja II (Caulukya)..... 677
Mûlasaṅgha..... 42. 579. 661
Mûlasûtras..... 118. 211
Muṇḍa-sâvaka (secte)..... 828
Mundebands (tribu)..... 764
Mythologie 6. 14. 43. 58. 493. 568. 612. 623. 634. 781-786. 844

Nâgapurtya (secte)..... 663. 681
Nâgas..... 786
Naggai..... 375. 585
Naigameṣa.... 493. 508. 634. 784
Naisadhîya..... 131. 658. 714
Nalacampû..... 114. 126
Nami..... 375
Nandi (secte)... 42. 496. 497. 499. 499 *bis*. 501. 504. 543. 661. 695
Nandyâvarta (diagramme)..... 514
Narasiṃha Ier (Hoysaḷa)..... 497
Nâtaputta 14. 30. 49. 52. 58. 69-71. 242. 652. 721
Navagrahas..... 623
Nemeṣa. Voir Naigameṣa.
Neminâtha..... 15
Nigaṇṭha... 14. 30. 49. 52. 69. 70. 152. 212. 242. 528. 646. 648 652. 721. 828
Nirgrantha = Nigaṇṭha.
Nirvâṇa 27. 31. 73. 576. 587. 629. 653
Niryuktis..... 108. 360. 658
Nonnes..... 53. 512. 513. 578. 797
Nudité..... 50. 336
Numismatique..... 720
Nyâya..... 104
Nyâyabindaṭîkâ..... 122
Nyâyakandalî (de Śrîdhara).. 121

Oṃkâra (symbole)..... 623. 797
Organisation jaina.. 9. 10. 35. 47. 777
Oswâls (tribu)... 39. 493. 660. 663. 758. 761. 762. 771. 774

Paḍimâri. Voir Lumpâka.
Padmâvatî..... 331. 341. 528
Paesi..... 44. 749
Paṃnas..... 118. 211. 239
Paiśâcî..... 160
Paléographie 91. 96. 118. 119. 151-153. 740. 851
Pâli..... 214. 218. 852
Pallava (dynastie)..... 731
Palliwâls (tribu)..... 758
Pañcâla (contrée)..... 576
Pañcatantra..... 372-374
Pañcatîrtha (symbole)..... 623
Pâṇḍavas..... 749
Pâṇini.. 165-167. 170. 203. 694. 824
Pârijâta (secte)..... 661
Parmâl (roi de Mahoba)..... 576
Pârśvanâtha 7-9. 15. 21. 27. 37. 43. 44. 53. 58. 59. 73. 83. 86. 212. 405. 423. 587. 629. 652. 653. 660. 772. 773. 777. 797
Pâśa (secte)..... 336. 681
Pâṣâṇa (secte)..... 498
Paṭṭâvalis... 34. 58. 114. 116. 120. 125. 126. 147. 194. 258. 336. 493. 495-499. 501. 503. 504. 525. 526. 541. 543. 578. 647. 657-663. 678. 681. 695. 735. 756. 772. 773
Péché..... 9. 41
Pèlerinages 15. 50. 570. 573. 576. 607. 608. 615. 620. 750. 754. 758. 762. 774. 775. 777
Persécutions 36. 69. 576. 713. 723. 773. 777
Philosophiques (théories) 65. 68. 212. 678. 679. 847
Pîtâmbaras (secte)..... 773
Poétique..... 180-185
Pogari (secte)..... 499. 503
Polémique.. 526. 684. 711. 773. 802
Porewârs (tribu) 39. 663. 758. 771. 776
Pouvoirs miraculeux..... 787
Prâkrit jaina 151. 163. 214. 240. 242. 774. 834
Prâkṛtaprakâśa (de Vararuci) 171
Prathamânuyoga..... 42
Prativâsudevas..... 35
Pratyekabuddhas..... 381. 411
Prêtres 1. 8. 12. 14. 15. 21. 25. 34. 38. 39. 42. 43. 677. 771. 773. 777. 797. 799. 803
Prières..... 36. 50. 83. 797
Pudawâls (tribu)..... 758

Pulikeśin Ier (Câlukya) 503. 540. 541. 733
Pulikeśin II (Câlukya).... 493. 503
Puṇṇima (secte)..... 336
Purâṇas..... 236. 342
Pûrvas jainas... 211. 212. 225. 658
Pustaka (secte) 493. 495. 496. 498. 499. 502. 684

Raghuvaṃśa..... 147. 645
Râjabhoja (prince de Bhateśwar) 576
Râjamalla (Gaṅga) 493-495. 529. 773
Râjaśekhara..... 701
Râjataraṅgiṇî..... 718
Rajjûka (scribe)..... 722
Râmâcandra (prince de Devagiri) 501
Râmânuja..... 724. 727
Râmâyaṇa. 117. 342. 358. 370. 705
Râṣṭrakûta (dynastie) 184. 493. 499 *bis* 539. 680. 709. 746
Ratnolkâdhâraṇî..... 829
Raṭṭas (princes)..... 540. 560
Respect de la vie animale 11. 12. 15. 50. 69. 576. 586. 719. 798-800. 850
Rituel..... 6. 58. 797
Ṛṣabha. Voir Vṛṣabha.
Rudrapalliya (secte).. 119. 658. 681
Rudraṭa..... 700
Rukmiṇî..... 341. 367

Śabdabhedaprakâśa (de Maheśvara)..... 120. 147
Sacrifices..... 15. 798. 802
Sâdars (tribu)..... 758
Saddhapuṇṇima (secte)... 336. 681
Sâdhus..... 12. 119. 142. 777
Sagara..... 342
Sagara (secte)..... 493 565. 663
Śaka (ère)..... 670. 672
Śâkhâ. Voir Sectes.
Śâkinî (secte)..... 129
Sallekhana. Voir Suicide.
Sâḷuva (dynastie)..... 499
Sâḷuvendra (de Vijayanagara) 499
Sambhûta..... 349
Sâṃkhya..... 31. 212. 679
Saṃvat (ère)..... 678
Saṇaṃkumâra..... 375. 379. 385
Sanctuaires 3. 5. 45. 50. 552. 570. 573. 588. 591. 610. 754. 773. 774. 797
Sândera (secte)..... 549
Saṅgha. Voir Sectes.
Śaṅkarâcârya..... 311. 680. 773
Sântaladevî (épouse de Viṣṇuvardhana)..... 495
Śântara (dynastie de Mysore) 493. 498. 499. 560
Śântivarman (Kâdamba).. 503. 544
Saptaśataka (de Hâla) 118. 264. 265
Śarâkas (tribu)..... 765
Sarâogis (tribu) 758. 765. 779. 806
Sarasvatî (déesse)... 142. 512. 568. 578. 623
Sarasvatî (secte) 42. 58. 493. 504. 578. 661. 662
Sarvadarśanasaṃgraha 103. 117. 641. 642. 847
Sarvopayogikaratva (traité tantrique).. 44
Satrapes..... 568
Satyavâkya (Gaṅga)..... 494
Śaurasenî..... 154. 163. 171
Saurâṣṭrî..... 163
Schismes 5. 36. 336. 654-656. 658. 662
Sculpture 58. 493. 498. 515. IXe Partie. 743. 749. 754. 763. 773. 774. 780
Sectes 5. 7. 14. 15. 36-39. 48. 53. 332. 336. 493-499. 501-504. 513-515. 528. 578. 620. 654. 655. 658. 660-663. 678. 771. 777. 797
Sermons..... 803
Setwâls (tribu)..... 771
Seuṇacandra III (Yâdava)..... 548
Siddhas. Voir Tîrthakaras.
Siddhacakra (symbole)..... 623
Śikṣâsamuccaya..... 829

Śilâditya Ier (de Valabhî) 732
Śilâhâra (dynastie de Kolhâpur) 680
Siṃha 69
Sittâ 341
Śivadâsa 380
Sivaites 498. 553. 686. 773
Śivamâra Ier (Gaṅga) 524
Skandagupta 58. 546
Śodâsa (satrape) 568
Somadeva 380. 695
Someśvara (Hoysala) 497
Someśvara Ier (Câlukya) 499. 503. 526
Someśvaradeva (auteur) 643. 644. 728
Śorpâraka (secte) 620
Srâvaks (tribu) 758. 761
Śrâvakas 1. 13. 15. 28. 35. 36. 39. 93. 117. 252
Śrîharṣa (auteur) 714. 715
Śrimâlis (tribu) 39. 493. 758. 761. 771
Śrîpâla 392. 620
Śrîvijaya (général) ..... 499 *bis*
Śruta (secte) 496
Śrutabodha 144. 146
Statistique 39. 762. 766-780
Statues 34. 69. 114. VIIIe et IXe Parties. 663. 720. 773-775. 780
Statues colossales 34. 493-496. 526. 559. 585. 587. 606. 627. 629. 631-633. 726. 747. 763. 773-775
Stûpas 53. 58. 352. 493. 507. 512. 514. 515. 563. 568. 576. 578. 634
Subandhu 736
Subhâsitâvali 435
Substances 5. 35. 41
Suhil Dal (roi de Śrâvastî) 738
Suhṛddhvaja (prince jaina de Śrâvastî) 563
Suicide par inanition 495. 518. 677. 681
Sumaṅgalavilâsinî 225
Suparṇas 493. 515. 634
Sûrastha (secte) 496. 499
Suvarṇas (peuple) 748
Suvihitapakṣa (secte) 658
Svastika .. 507. 612. 788. 792. 798
Śvetâmbaras 1. 5. 8. 9. 12. 15-17. 19. 23. 28. 33. 36. 38. 39. 42. 43. 45. 47. 50. 53. 58. 67. 108. 118. 120. 126. 225. 336. 388. 512. 576. 578. 586. 587. 623. 624. 629. 654. 662. 667. 669. 670. 769. 771. 773. 777. 803. 845.
Śvetapaṭas (secte) 528
Syâdvâda 5. 36. 495. 643
Śyena (secte) 42. 499. 503
Symboles 69. 240. 514. 540. 587. 612. 623. 629. 788. 792. 797

Ṭabâs 108. 360
Taila (Śântara) 499
Tamoul 314. 318. 387. 388. 683. 686. 773. 774
Tantrisme 44. 117
Tapâ (secte) 93. 125. 126. 131. 144. 147. 258. 299. 336. 493. 645. 658. 660. 663. 678. 681
Tapoṭa (secte) 129
Tejaḥpâla 505. 570. 573. 578. 603. 677. 681. 729. 777
Temples 2. 3. 15. 21. 24-26. 30. 34. 35. 38. 39. 50. 86. VIIIe et IXe Parties. 569. 630. 727. 731. 737. 741. 742. 754. 758. 763. 772-780. 797. 845
Temps (doctrine du) 6-8. 20. 27. 34. 43. 45. 65. 388. 792
Thârâpadra (secte) 681
Therâpanthis (secte) .. 38. 623. 624
Ṭikâs 108. 360
Tintiṇi (secte) 496. 499
Tîrthakas 59-61. 69. 70. 652
Tîrthakaras 1. 2. 5-8. 12-15. 20. 24-28. 34-38. 43. 45-48. 50. 67. 83. 86. 108. 114. 117. 240. 344. 388. 395. 414. 492. 495. 507. 512. 514. 515. 563. 568. 576. 578. 587. 623. 625-627. 629. 634. 652. 720. 773. 774. 777. 779. 781-783. 790. 797. 802. 845
Tiruvikramadeva (Gaṅga) 526. 560. 725

Tolkâppiyam (auteur) 134. 694
Tradition.. 5. 48. 58. 73. 211. 212. 242. 360. 511. 512. 568. 610. 662. 678. 732
Transmigration. Voir Métempsycose.
Tribus..... 37-39
Triśalâ 240. 568. 576

Udayana (roi)..... 69. 576. 736
Udâyaṇa 375. 385
Udâyin (roi de Magadha)..... 744
Uddeha (secte)..... 512
Upakeśa (secte)..... 120. 660
Upâli..... 49. 576
Upâṅgas..... 46. 118. 211

Vâghelâ (dynastie)... 573. 681. 729
Vaiśeṣika..... 212. 679. 791
Vaiśyas..... 12
Vajra (secte)..... 658
Vâkpati 647. 716
Vakra (secte)..... 495. 497
Valabhî (dynastie de) 332. 570. 678. 732
Valahâri (secte)..... 493
Vaṃjha (secte)..... 336
Vanarâja (Câpotkaṭa) 573. 677. 777
Vâraṇa (secte)... 493. 512. 513. 515
Vararuci 84. 155. 157. 160. 165. 171. 334. 707
Vardhamâna. Voir Mahâvîra.
Vardhamâna (symbole)..... 792
Vâsavadattâ..... 736
Vastupâla 346. 505. 570. 573. 578. 603. 643. 677. 681. 729. 777
Vâsudeva (Kuṣana).. 563. 568. 675
Vâsudevas..... 34. 35
Vaṭa (secte)..... 126
Vâyaḍa (secte)..... 146. 147
Vedânta..... 35. 52. 212. 679
Védas..... 12. 14. 36
Veṣadhara (secte)..... 681
Vidhipakṣa (secte). Voir Añcala.
Vijaya (secte)..... 660. 663
Vijayâditya (Câlukya)..... 503
Vijayâditya Ier (Kâdamba) 499
Vijayanagara (dynastie de) 495. 498. 499. 499 *bis*. 501. 560. 773
Vijayânanda (secte). Voir Porewârs.
Vikramâditya... 83. 334. 661. 667. 668. 678. 692
Vikramâditya (Śântara) 499
Vikramâditya II (Câlukya) 503. 540
Vikramaṅkadevacarita... ... 740
Vikramasiṃha (famille Kacchapaghâṭa)..... 493
Vimala (secte)..... 663
Vimalaśah 565. 570. 573. 578. 603. 681
Vîra Ballâḷa II (Hoysaḷa).. 495-499
Vîrabaṇañju (secte)..... 528
Vîradhavala (Caulukya) 603. 643. 681. 729
Vîra Śântara (de Mysore)..... 499
Viśâkhâ..... 69
Vîsaladeva (Caulukya) ... 570. 729
Visnuites 50. 495. 499 *bis*. 519. 682. 686. 724. 773. 774
Viṣṇuvardhana (Hoysaḷa) 494-498. 499 *bis*. 682. 726. 727
Viśpanthîs (secte)..... 38. 623. 624
Vœux..... 5. 27
Vṛṣabha 7. 8. 15. 27. 32. 34. 37. 43. 59. 252. 410. 423. 552. 587. 779. 782
Vṛttaratnâkara (de Kedâra)... 147
Vṛttis 93. 360
Vyantaras (dieux) 627
Wâniâs. Voir Banyâs.

Yâdava (dynastie) 548. 680
Yakṣas..... 623. 624. 627. 781. 797
Yaśovarman (roi de Kanauj)... 647
Yatis 1. 12. 13. 15. 28. 35. 36. 39. 576. 762. 797
Yoga..... 117. 826

TABLE DES MATIÈRES

		Pages
Avant-propos		I
Introduction		V
I.	Ouvrages généraux	1
	1. Dictionnaires, Encyclopédies, etc.	1
	2. Notices spéciales sur le Jainisme	13
	3. Notices diverses	33
	4. Périodiques jainas	42
II.	Catalogues de manuscrits	43
III.	Grammaire et lexicographie	111
	1. Alphabétique et Paléographie	111
	2. Grammaire	112
	3. Poétique et Métrique	119
	4. Lexicographie	121
IV.	Traités canoniques	129
V.	Traités non canoniques	147
VI.	Littérature historique et légendaire, Contes, Récits, etc.	169
VII.	Poésie religieuse, Hymnes, Prières	203
VIII.	Épigraphie	219
	1. Recueils	219
	2. Inscriptions diverses	259
IX.	Archéologie, Art religieux	281
	1. Archéologie	281
	2. Art religieux	353

X. Chronologie, Histoire 361
1. Documents indigènes 361
2. Histoire et tradition jaina 366
3. Chronologie, Histoire générale 386
4. Notices historiques 406
XI. Géographie, Ethnographie, Statistique 431
1. Géographie 431
2. Ethnographie 434
3. Statistique 439
XII. Varia 463
1. Mythologie 463
2. Questions doctrinales 466
3. Coutumes 468
4. Divers et Supplément 473
Index 485
1. Auteurs et ouvrages 487
2. Auteurs jainas 509
3. Ouvrages jainas 519
4. Index géographique 533
5. Index des périodiques 543
6. Index général 557

Liste des Planches

I. Mahâvîra entouré des 23 autres Tîrthakaras.
II. Intérieur d'un temple au mont Abû.
III. Statue de Mahâvîra.
IV. Statue de Pârśvanâtha à Elûra.
V. Statue de Gomateśvara à Śravaṇa Beḷgoḷa.
VI. Statues taillées dans le roc à Elûra.
VII. Tîrthakaras avec leurs Yakṣas et Yakṣiṇîs.
VIII. Vue d'un stûpa.
IX. Intérieur d'un autre temple au mont Abû.

CHALON-SUR-SAÔNE, IMP. FRANÇAISE ET ORIENTALE E. BERTRAND

MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

ANNALES

DU

MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE D'ÉTUDES

TOME VINGT-TROISIÈME

L'HISTOIRE

DES

IDÉES THÉOSOPHIQUES DANS L'INDE

CHALON-SUR-SAÔNE, IMPR. FRANÇAISE ET ORIENTALE E. BERTRAND

L'HISTOIRE
DES
IDÉES THÉOSOPHIQUES
DANS L'INDE

PAR

PAUL OLTRAMARE

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE GENÈVE

TOME PREMIER

LA THÉOSOPHIE BRAHMANIQUE

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1906

A MONSIEUR

AUGUSTE BARTH

MEMBRE DE L'INSTITUT

Hommage de reconnaissance
et de respectueuse affection.

PRÉFACE

On constate dans toutes les civilisations la présence de certaines idées qui se transmettent d'une génération à l'autre comme des vérités qu'il n'est plus besoin de contrôler. Un exemple frappant de la puissance et de la vitalité de ces axiomes traditionnels, c'est la croyance qui s'est si vite établie dans le monde chrétien en une éternité absolue de bonheur ou de peines, servant de sanction à une existence éphémère et relative. Quand Lactance, au commencement du quatrième siècle, enseignait que les hommes qui furent heureux dans cette vie, sont éternellement malheureux dans l'autre, et que ceux qui, épris de justice, ont consenti à être ici-bas honnis, pauvres et persécutés, sont récompensés dans le ciel par une félicité sans limites, sa pensée ne s'est pas arrêtée un instant sur l'énorme disproportion du mérite et de la rémunération. Avant et après Lactance, théologiens, hommes d'église, fidèles ont accepté le dogme de l'éternité des joies paradisiaques et des tortures infernales sans être froissés par son injustice et son absurdité, pas plus que la généralité des contemporains de Sophocle n'étaient choqués par l'indécence de la mythologie grecque, ou que les lecteurs des chefs-d'œuvre consacrés par une admiration séculaire ne réfléchissent à ce que les situations et les personnages mis en scène ont souvent de révoltant.

L'histoire religieuse de l'Inde nous offre d'abondants exemples de ces idées qu'on respire avec l'air dans lequel on vit, et qui sont en quelque sorte entrées dans la substance de l'âme collective. Une fois qu'elles ont reçu droit de cité, on les retrouve, altérées quelquefois, le plus souvent immuables, jusque dans des créations qui semblent à première vue tout à fait originales. Ce que furent ces idées, comment elles ont pris naissance, comment elles ont évolué, comment elles ont passé d'un système à l'autre, parfois pour le plus grand dommage de la cohérence et de la logique des doctrines, comment enfin elles ont lentement façonné une mentalité qui nous paraît à la fois singulièrement attirante et lointaine, telles sont les questions qu'à la lumière des textes originaux, je me propose d'examiner dans les pages qui suivent.

***

Ces idées directrices de la civilisation hindoue, ai-je eu raison de les appeler théosophiques ?

Il y a longtemps que ce mot de théosophie met en défiance les esprits pondérés et prudents. Son discrédit est devenu tout particulièrement grand en ces dernières années, où l'on vit ce pavillon couvrir les plus étranges marchandises : un alliage de mysticisme et de charlatanerie, et des prétentions thaumaturgiques qui venaient, d'une manière fort inattendue, s'associer à un souci presque puéril d'appliquer aux choses transcendantes la méthode et la terminologie scientifiques.

Or, comme on sait, les apôtres du nouvel évangile occultiste ont affecté de demander à l'Inde la solution des problèmes de la vie et de la mort. En leur personne, l'occident s'est une fois de plus assis aux pieds des docteurs orientaux, demeurés, disait-on, les fidèles dépositaires d'une sagesse

profonde et surhumaine. Du moment que, pour se renouveler, la théosophie prétendait se rattacher par un lien de filiation directe aux enseignements des *Upaniṣad* et des *Sutra* bouddhiques, l'Inde devait nécessairement recevoir quelques éclaboussures de la défaveur railleuse qu'encouraient à juste titre les étranges doctrines prêchées par Mmes Blavatsky et Besant.

Aussi n'est-ce pas sans hésitation que je me suis arrêté au titre que j'ai donné à cet ouvrage. Il semble, en effet, légitimer les prétentions de nos théosophes occidentaux, et, par conséquent, pourrait exposer à de fâcheuses promiscuités les doctrines dont j'entreprends de faire l'histoire. Je n'ai pu cependant me résoudre à chercher pour elles une étiquette moins compromettante. Le mot de théosophie me paraît, en effet, convenir fort bien à cet ensemble de théories et d'espérances qui sont inspirées surtout par la préoccupation de l'au-delà, et qui, sans être proprement philosophiques ni religieuses, tiennent cependant et de la religion et de la philosophie. Or, c'est là précisément le caractère des idées qui ont pour une large part déterminé le développement de la pensée hindoue.

Il ressortira de mon exposé, je l'espère du moins, que le rapport de filiation que l'on voudrait établir entre les vieux dogmes de l'Inde brahmanique et bouddhique et certaines formes de l'occultisme, est beaucoup plus apparent que réel. Ce n'est pas de l'Inde, mais de la tradition antique, du judaïsme et de la renaissance que viennent, pour ce qu'elles ont d'essentiel, les conceptions théosophiques modernes. En quête d'autorités qui parussent décisives, ce que nos théosophes ont demandé à l'Inde, c'est la confirmation de théories qu'ils avaient déjà. Il est vrai qu'ils lui ont emprunté aussi une grande partie de leur nomenclature ; encore n'est-il pas sûr qu'ils emploient tou-

jours à bon escient les termes sanscrits dont ils font un si copieux usage[1].

***

L'évolution théosophique de l'Inde couvre un nombre considérable de siècles, et chacune de ses grandes phases est représentée dans la littérature religieuse par des témoins à la fois nombreux et loquaces. L'abondance des matériaux n'a pas empêché pourtant qu'il ne soit extrêmement difficile de reconstituer les étapes de cette pensée. On sait même qu'il y a bien peu d'espoir que nos constructions historiques correspondent jamais d'une façon complète à la succession réelle des idées et des faits.

La faute, pour une très grande part, en est aux habitudes de l'esprit hindou. Les monuments littéraires nous ont été transmis tout classés et tout étiquetés, et les cadres confectionnés par la tradition s'imposent bon gré mal gré à l'historien. Comme le respect de la chronologie a été le moindre souci de ceux qui ont établi ces catégories, et que trop souvent les écrits ne fournissent aucune donnée positive sur leur âge, l'ordre dans lequel il convient de les disposer dans les cadres, et celui de ces cadres eux-mêmes deviennent extraordinairement incertains. Il en

1. Ils les emploient du moins et les ont jetés dans la circulation. Grâce à eux, beaucoup de mots sanscrits ont cessé de sonner étrangement aux oreilles occidentales. Cela me permettra de m'en servir à mon tour sans trop de scrupule. Si le lecteur trouvait que j'ai forcé la dose, et disait comme l'interlocuteur fictif que met en scène un traité fameux de philosophie hindoue : « A quoi bon nous effrayer inutilement avec ces mots inconnus et monstrueux, empruntés aux dialectes du Carnatic et du Bengale? », — je lui répondrais avec l'auteur de cet ouvrage : « Je ne le fais pas pour vous épouvanter, mais pour vous rendre service en vous expliquant ces termes étranges. » (*Sarvadarś.*, p. 178). — On trouvera d'ailleurs, à la fin de l'ouvrage, un petit lexique donnant l'explication de tous les termes sanscrits employés dans ces pages.

résulte que tous les arrangements auxquels on pourrait songer, risquent de paraître inadéquats et artificiels à quiconque tiendra à se placer à un point de vue strictement historique. Il n'est point démontré, par exemple, que parmi les Upaniṣad que nous possédons, même les plus anciennes aient précédé la venue du Bouddha. Le bouddhisme, de son côté, est postérieur à plusieurs des systèmes de la philosophie orthodoxe ; mais rien ne prouve que les textes qui représentent pour nous ces systèmes soient antérieurs aux écritures canoniques de la Triple Corbeille. Quant aux deux grandes religions sectaires, le vichnouisme et le sivaïsme, si, littérairement, elles sont sans doute plus récentes que la grande masse des écrits brahmaniques, leurs origines, en tout cas, plongent dans un passé très reculé.

A cela s'ajoute que, dans l'histoire religieuse de l'Inde, tout se tient, tout s'enlace d'une manière souvent inextricable. Les divers groupes n'y sont point simplement juxtaposés. Sans doute, dans le développement de la pensée théosophique, ils représentent des moments caractérisés par des facteurs sensiblement différents. Mais il s'en faut que tous constituent autant de blocs homogènes. Il en est qui, très archaïques par certains de leurs éléments, sont à d'autres égards débiteurs de systèmes qui, dans l'ensemble, nous apparaissent comme plus récents. Plus d'une fois on sera dans l'incertitude sur l'ordre qu'il convient d'adopter pour eux. L'hésitation s'aggrave quand il s'agit d'une religion qui, comme le bouddhisme, a eu une très longue histoire, et qui, au cours des siècles, a subi des influences très diverses. Doit-on placer les systèmes philosophiques avant ou après le bouddhisme ? Et n'y aurait-il pas de sérieux avantages à traiter des religions sectaires avant de parler du bouddhisme ? De

quelque manière qu'on se décide, on se heurte à des difficultés et l'on s'expose à des objections. Il faut en prendre son parti, et se dire, qu'en définitive, le plus plausible des classements ne correspond qu'approximativement à la déconcertante complexité des faits.

***

La théosophie n'a pas régné sans partage sur la pensée hindoue. L'Inde a aussi connu des religions et des philosophies très réalistes ; et l'idéalisme lui-même ne doit pas être confondu avec la théosophie. Ne fût-ce que pour circonscrire l'objet de notre étude, il nous faut déterminer ce que nous appelons théosophie, et ne tenir compte que des systèmes qui, au moins dans leurs éléments essentiels, répondent à notre définition.

1° Comme la religion, la théosophie veut résoudre les énigmes de la vie et de l'univers. A la différence des religions qui, pour résoudre ces énigmes, admettent l'intervention merveilleuse de la divinité dans la vie humaine et dans la marche de l'univers, la théosophie, écartant toute idée de miracle et de surnaturel, prétend être une science, mais une science basée sur la connaissance de lois et de forces autres que celles que nous atteignons par nos moyens vulgaires d'investigation.

2° Comme la philosophie, la théosophie vise à ramener à l'unité d'essence l'infinie multiplicité des êtres et des phénomènes. A la différence de la philosophie, elle cherche à pénétrer les secrets de la nature et de la vie, non par voie d'observation et d'analyse, d'induction et de déduction, mais par une méthode infiniment plus rapide, l'intuition ou l'illumination. Il est vrai que seuls les hommes parvenus à un haut degré de sagesse sont capables de cette

clairvoyance spontanée. Heureusement pour les autres, la connaissance de la vérité est fidèlement conservée par des initiés qui la transmettent aux adeptes par voie de révélation.

3° La théosophie n'est pas seulement une méthode et une science, elle est aussi une puissance. Comme il y a parallélisme, interdépendance de l'homme et de l'univers, connaître les forces occultes de la nature, c'est aussi pouvoir en disposer à son gré : les grands initiés se sont mis en harmonie avec le principe central de l'univers ; ils ont pénétré tous les secrets du macrocosme, et, par conséquent, ils sont soustraits aux limitations ordinaires de la vie humaine. Réciproquement, leurs facultés exceptionnelles sont alléguées comme la preuve expérimentale de leur science supérieure ; elles garantissent la vérité de leurs enseignements.

4° En fait, sinon de propos délibéré, la théosophie se trouve en conflit avec la religion établie ; ses tendances sont individualistes, pour ne pas dire nettement ésotériques. Elle n'a donc que mépris et répugnance pour l'organisation populaire et officielle des grandes églises. Elle aussi, sans doute, cherche à appuyer ses affirmations sur d'anciennes autorités ; mais la tradition qu'elle invoque n'est pas, en général, celle qui sert de base à la religion ambiante.

Révélation des lois occultes de la vie et de la nature, — méthode intuitive, — pouvoirs surhumains, — hostilité à l'égard de la tradition religieuse, nous trouverons ces divers éléments dans la théosophie de l'Inde. Ils n'y ont pas tous été également apparents dans chacune de ses phases, mais prise dans l'ensemble de son histoire, elle les a tous présentés, conjointement ou successivement.

***

Un de ces caractères, le second, a été de tous le plus stable : les théosophes hindous ont été des voyants. Cela étant, on se demandera sans doute comment il se fait que des doctrines qui procèdent de brusques illuminations puissent être étudiées historiquement, c'est-à-dire dans la succession et l'enchaînement de leurs diverses manifestations. Une illumination, une révélation, n'est-elle pas quelque chose d'absolu et de définitif ? Et n'est-ce pas quand elle est acquise douloureusement à l'aide des procédés de la logique ordinaire, que la vérité, par le fait même qu'elle est toujours relative et provisoire, se laisse ramener à des séries évolutives ?

Les documents dont nous disposons répondent d'eux-mêmes à ces questions. Nous reconnaîtrons que les révélations de Kṛṣṇa dans la Bhagavad-Gītā n'ont guère fait que reproduire, sous une forme particulièrement émouvante, des idées qui sont beaucoup plus anciennes que ce poème ; — nous verrons que le bouddhisme n'a pas été très original en fait de doctrines, et qu'il est redevable aux philosophies brahmaniques des principaux éléments de son système ; — nous trouverons l'origine des thèses les plus caractéristiques des vieilles Upaniṣad dans le développement très naturel d'idées qui sont à la base de la théologie védique. L'intuition, dans ces écritures, consiste essentiellement dans la tranquille intrépidité avec laquelle on y juxtapose les affirmations les plus contradictoires ; dans le désordre d'une pensée qui procède par bonds ; dans le mélange continuel des conceptions les plus sublimes et des rêveries les plus absurdes ; dans la merveilleuse richesse des images et des comparaisons qui, souvent saisissantes et parfois vraiment évocatrices, se substituent presque partout au raisonnement ; enfin, dans la création de formules admira-

blement frappées qui ont concentré, comme dans un foyer intense, des idées dès longtemps jetées dans la circulation. Quant au contenu de ces formules, de ces conceptions, de ces affirmations, c'est l'évolution de la pensée hindoue qui l'a produit de la manière la plus naturelle. Si nous rencontrons aujourd'hui dans les écrits de certains théosophes contemporains des théories où se reflètent le criticisme de Kant ou l'évolutionnisme de Darwin, nous ne doutons pas un instant, qu'en dépit de leurs moyens supérieurs d'investigation, ces théosophes n'aient dû attendre l'élaboration des systèmes de Kant et de Darwin, pour les approprier à leur usage. Il en a été de même des théosophes hindous. Ils ont ramassé et isolé pour les mettre en un relief plus puissant les idées nées du travail progressif d'une pensée qui se mouvait suivant les voies ordinaires de l'esprit humain.

***

Notre tâche consiste précisément à retrouver, si possible, les antécédents, à reconstituer la genèse et la succession de ces conceptions qui, à première vue, semblent jaillir spontanément dans l'âme des voyants. Je ne me fais point illusion sur la difficulté de cette entreprise. D'importants anneaux manquent à la chaîne qu'il s'agit de renouer ; dans le développement de la pensée religieuse de l'Inde, on voit, à certains moments, surgir des facteurs nouveaux dont l'origine est obscure. Au moins en savons-nous assez, dès maintenant, pour n'avoir aucun doute sur le caractère logique et naturel de cette évolution. Nous commencerons par recueillir dans les plus anciennes écritures brahmaniques les germes lointains des spéculations théosophiques. De ces germes se développe peu à peu une riche végétation d'idées et de croyances ; ce sera le sujet de notre deuxième

partie. Nous verrons dans la troisième comment ces idées se sont organisées et groupées en systèmes. La quatrième et la cinquième partie nous montreront les concepts théosophiques sortant des écoles et agissant sur les masses, soit qu'ils se transforment eux-mêmes en une religion, le bouddhisme, — ou qu'ils pénètrent les religions populaires existantes : l'hindouisme.

***

J'ai écrit pour des lecteurs qui, sans être sanscritistes, sont curieux des choses de l'Inde. Un livre qui s'adresse à ce public doit, autant que possible, se suffire à lui-même. Sera-ce le cas de celui-ci ?

Je ne me dissimule nullement les difficultés de la tâche que j'ai entreprise. A aucun moment de leur évolution, les idées théosophiques n'ont formé dans l'Inde un système parfaitement homogène et autonome. Toujours, elles nous apparaissent mêlées à des éléments d'un autre caractère. Les isoler artificiellement des combinaisons dont elles ont fait partie, c'est se condamner à ne comprendre ni leur histoire, ni l'influence qu'elles ont exercée sur la pensée hindoue. D'autre part, la théosophie s'est montrée suffisamment envahissante, sans que son historien lui annexe encore des domaines qui ne lui appartiennent pas.

J'ai essayé d'éviter ce double écueil. Il m'est arrivé de toucher incidemment à des théories et à des croyances qui ne tiennent pas directement au sujet propre de cet ouvrage. Mais aussi, je me suis appliqué à n'en parler que dans la mesure où elles semblaient jeter quelque lumière sur les conditions dans lesquelles les concepts théosophiques ont pris naissance et se sont développés.

Je devais cette explication à ceux de mes lecteurs qui trouveront que mon livre dit trop ou trop peu.

PRONONCIATION ET TRANSCRIPTION

DES MOTS SANSCRITS ET DES MOTS PALIS

I. Prononciation.

a) *Voyelles :*

u, *ū* sont prononcés comme le français *ou* dans rousse, douze.

ṛ se prononce à peu près comme la syllabe *ri* ; *ṛgveda*, prononcez rigvéda.

e, *o*, qui sont historiquement des diphtongues (a + i ; a + u), sont en fait prononcés comme des voyelles simples, longues et fermées. Il en résulte que l'*e* de *veda* sonne comme en allemand *ee* dans Seele ; et l'*o* de *om* comme notre *o* dans rose.

ai, *au* sont des diphtongues qui se prononcent comme les diphtongues des mots allemands Hain et Bau.

b) *Consonnes :*

g a toujours le son de notre *g* dans gai.

c et *j* sont des *palatales* qu'il faut prononcer *tch*, *dj*, comme le *c* et le *g* dans les mots italiens certo, gentile. La nasale palatale *ñ* est semblable à notre *n* mouillée : jñâna, à peu près comme jnyâna.

ṭ, *ḍ* et *ṇ* sont des *linguales* qui se forment quand la langue, au lieu de s'appuyer contre les dents (comme elle fait pour les dentales *t*, *d*, *n*), se replie en arrière pour s'appuyer contre la voûte du palais.

ś, la *sifflante palatale*, que manuscrits et inscriptions confondent souvent avec *s* et *ṣ*, peut être prononcée soit comme un *s* dur : Śiva = Siva, soit comme *ch* (Chiva).

ṣ, la *sifflante linguale*, a le son de notre *ch* : Viṣṇu, prononcez Vichnou.

h est, comme en allemand et en anglais, une forte aspiration; prononcer par conséquent ma*h*ā- (grand) comme en allemand da*h*eim, et *bh*agavat-, comme en allemand Rei*bh*olz. Devant une consonne, *h* a presque la valeur d'une gutturale : bra*h*man, à peu près comme en allemand a*ch*t.

ḥ (visarga), employé surtout à la fin des mots, est une légère aspiration qui accompagne l'émission de la voyelle finale.

ṁ (anusvāra) 1° dans l'intérieur des mots, et devant *y*, *v*, les sifflantes et *h*, est une résonnance nasale semblable à celle que nous avons en français dans le mot bon : *saṁyama*, *saṁskāra*, prononcez san-yama, san-skāra; 2° dans l'intérieur des mots et devant une explosive, tient lieu de la nasale de même ordre que l'explosive : *ahaṁkāra*, prononcez ahan-kāra (avec *n* guttural); 3° à la fin des mots, peut être considéré comme un équivalent de *m*.

II. Transcription.

Pour éviter d'affubler de terminaisons françaises des mots qui ne peuvent être correctement transcrits qu'à l'aide de signes diacritiques, les mots isolés, sanscrits ou palis, ont été laissés sous la forme où ils se présentent dans le dictionnaire, et cela au pluriel comme au singulier. On ne s'étonnera pas par conséquent de lire : les Upaniṣad (Oupanichad), les ṛṣi (richi). Il n'a été fait d'exception que pour quelques mots que l'on peut considérer comme devenus français : Rigvéda, Bouddha et Bouddhas, ou qui se passent sans inconvénient de signes diacritiques : Védanta. On aura donc à la fois Śiva et sivaïte; Viṣṇu et Vichnouisme.

Devant une gutturale, le *n* est nécessairement guttural; on s'est donc abstenu de le pourvoir d'un signe diacritique. Prononcer par conséquent a*n*ga, comme le grec ἄγγελος et l'allemand la*n*ge. Dans les cas où la nasale gutturale provient de l'assimilation d'une gutturale devant *m*, elle a été notée *n* : vāṅmaya.

PREMIÈRE PARTIE

LES GERMES
DE LA PENSÉE THÉOSOPHIQUE

CHAPITRE PREMIER

Les antécédents védiques de la théosophie.

---

§ 1er. *L'indétermination des dieux védiques.*

Le plus ancien document religieux de l'Inde est un recueil d'hymnes où, pendant longtemps, dans le premier enthousiasme de la découverte, on a cru trouver les effusions spontanées et primitives d'un peuple de bergers. Les yeux sont aujourd'hui dessillés. Bien rares sont ceux qui, ayant pris une connaissance directe du Rigvéda, ne sont pas convaincus que nous avons dans l'immense majorité des hymnes une liturgie d'un caractère sacerdotal, artificiel, dont l'obscurité est trop souvent voulue, et qui, par l'abus qu'elle fait d'une phraséologie stéréotypée, montre assez qu'elle est issue d'un long passé. Dans l'état où nous les avons, la plupart de ces pièces paraissent faites pour le culte, et non pas même pour tous les actes divers de la vie religieuse ; elles visent avant tout les grandes cérémonies, celles où l'on versait la liqueur sacrée du Soma. C'est une poésie de caste, destinée à un culte aristocratique ; on y trouve rarement l'expression d'un vrai sentiment religieux, plus rarement encore celle de croyances populaires.

Ces hymnes ne représentent qu'un des aspects de la vie religieuse à cette époque primitive. Dès l'origine, il y a eu dans l'Inde comme deux fleuves qui coulent parallèlement,

mais non pas sans que, parfois, les eaux de l'un viennent se mêler aux eaux de l'autre. Canalisé de bonne heure, l'un d'eux, le brahmanisme sacerdotal, roule d'un mouvement uniforme et tranquille ; c'est sa continuité qui a fait sa puissance. L'autre, la religion populaire, a un cours plus libre et plus accidenté ; il se divise fréquemment en des bras qui, souvent, se perdent dans le sable, et quelquefois deviennent eux-mêmes d'importantes rivières. L'existence de ce double courant explique bien des faits singuliers de l'histoire religieuse de l'Inde.

La religion populaire est surtout faite de croyances et de superstitions ; elle a pour centre le dieu, dont la personnalité est bien définie et la biographie riche en légendes. C'est au contraire le rite, la cérémonie minutieusement réglée que la religion sacerdotale met au premier plan ; et les dieux s'y montrent moins nettement individualisés que ce n'est le cas en général dans les religions où s'est développée une abondante mythologie. La plupart des dieux védiques ont des contours peu accusés, et les attributs passent de l'un à l'autre avec une déconcertante facilité. Pas de hiérarchie ; pas de sphère d'activité nettement délimitée. Beaucoup sont également souverains, également créateurs, également tout-puissants.

C'est que, engagée encore dans les forces et les éléments où elle déploie son activité, la divinité védique est à peine anthropomorphisée. Bien différents des dieux du panthéon grec, ceux du Rigvéda trahissent leur naturalisme primitif dans les mythes mêmes qui les mettent en scène.

En face de personnifications si peu complètes, l'élaboration de concepts panthéistes s'est faite en quelque sorte d'elle-même : il a suffi pour cela d'affirmer l'unité du divin qu'on trouvait diffus dans toutes les choses de la nature. Tandis qu'en Grèce, les physiciens de l'école ionienne, sans même qu'ils le voulussent ou qu'ils en eussent conscience, furent en opposition directe avec la foi populaire, — car, en posant le principe unique de l'univers, ils niaient des

personnalités indépendantes et fortement caractérisées, — les penseurs de l'Inde brahmanique n'auront pas besoin, pour édifier leurs systèmes, de faire table rase de la tradition religieuse. Il semblera même qu'ils ne font que dégager le panthéisme qui se trouve à l'état latent dans tout naturalisme. Aussi, les spéculations d'école ont fait bon ménage avec les croyances populaires ; et le Rigvéda offre, à côté de conceptions grossièrement matérielles, des formules où perce déjà la notion du caractère absolu du divin. En dehors même des hymnes proprement philosophiques du dixième livre, l'unité de la substance est affirmée avec une parfaite netteté : « Il est un ; ce sont les prêtres qui lui donnent des noms multiples » (I, 164, 46). — « Un est le feu, quoiqu'on l'allume en beaucoup d'endroits ; un, le soleil, dont la lumière se répand dans le monde ; une, l'aurore, qui illumine cet univers. Un est l'être qui, se déployant, est devenu tout » (VIII, 58, 2)[1].

Il est évident que de pareilles formules marquent l'aboutissement d'une pensée déjà mûrie, et les hymnes qui les contiennent ne sauraient, par conséquent, être ni d'origine populaire, ni de date particulièrement ancienne[2]. Quant à l'immense majorité des pièces qui constituent le recueil védique, leur destination liturgique et l'indétermination de leur panthéon sont des indices suffisants de leur caractère et de leur provenance. Le soin avec lequel cette poésie évite comme à dessein toute conception précise et limitée des dieux prouve qu'elle est non pas populaire, mais sacer-

1. *Eham vā ulam et babhūva sárvam*. Le poète n'affirme pas successivement l'unité du feu, du soleil, de l'aurore, de l'Être. Nous avons ici, comme souvent, une comparaison par juxtaposition. L'Être est un, quoique manifesté en toute la multiplicité des êtres particuliers, tout comme sont uns le feu, le soleil, l'aurore. Il est juste d'ajouter que l'hymne VIII, 58, appartient au groupe des *Vālakhilya* et que, comme tel, il ne figurait pas dans toutes les recensions du recueil.

2. En dehors de leur contenu, on a d'excellents motifs pour croire que ces pièces, et d'autres d'une allure toute semblable, appartiennent aux dernières couches de la poésie védique.

dotale ; non pas primitive et naïve, mais artificielle et dérivée.

§ 2. *Premières explications cosmogoniques.*

Les hymnes védiques, si peu explicites au sujet des dieux, ignorent tout à fait les problèmes relatifs à la vie humaine ; sur les destinées de l'âme, ils sont à peu près muets. En revanche, ils s'occupent beaucoup des questions d'origine. Les pourquoi y succèdent aux pourquoi. Dans les assemblées, tandis que d'autres récitent ou chantent, ou encore font les apprêts du sacrifice, « tel ou tel brahmane discourt sur l'origine des êtres[1] ». Cette curiosité constamment en éveil semble avoir été un des caractères saillants des Aryens de l'Inde. Il est fâcheux que, trop facilement satisfaite, elle se soit, en général, contentée de réponses quelconques. Il y a toujours eu quelque chose d'enfantin dans cet appétit de savoir. Il ne s'est pas, comme ailleurs, développé en un véritable esprit scientifique, et la théosophie a tenu dans l'Inde la place que la philosophie a prise dans le monde grec.

De même que les brahmanes en leurs réunions de fête, les auteurs des hymnes aiment à parler de l'origine des choses. Ils cherchent à percer les ténèbres qui enveloppent le commencement du monde ; mais, poètes bien plus que philosophes, leur effort se traduit par des mythes. Que leur imagination se soit complu dans des représentations très divergentes, il n'y a là rien que de naturel. Plus tard, ces symboles, ces fictions poétiques seront invoqués comme autant de vérités révélées, et bien mal à propos on essayera d'assembler en systèmes ces matériaux incohérents. Il importe donc de donner une idée de ces visions cosmogoniques, en faisant ressortir ce qu'elles ont de disparate[2].

1. La *jātavidyā* (*Rv.* X, 71, 11).

2. L'Atharva-Véda est encore plus riche que le Rigvéda en « mythes » cosmogoniques ; comme il n'y aurait aucun profit à distinguer les deux recueils sur ce point spécial, nous puiserons indifféremment nos exemples dans l'un et dans l'autre.

Un être primordial, que l'on conçoit d'abord comme personnel, mais qui peu à peu se dépouille de tout caractère mythique, pour n'être plus qu'une entité métaphysique, exclusivement abstraite. Personnel, on l'appelle *Viśvakarman*, le Tout-faisant (*Rv*. X, 81, 82), ou *Prajapati*, le Maitre des Créatures (*Rv*. X, 121). Mais donner un nom propre à l'Être primitif, c'est lui imputer une personnalité, et par conséquent une limitation. On préférera l'appeler l'Homme, *Puruṣa* (*Rv*. X, 90) : c'est alors l'univers dans son ensemble, envisagé comme un être vivant. Pour lui laisser encore mieux son imprécision, on le désignera d'un mot aussi peu descriptif que possible : *Ekam*, l'Un (*Rv*. I, 164,6) ou *Tad*, Ceci (*Rv*. X, 129). Enfin, l'Être créateur du monde est une pure abstraction : *Kāla*, le Temps (*Ath*. XIX, 53, 54) ; *Prāṇa*, la Vie (*ib*. XI, 4) ; *Kāma*, le Désir (*ib*. IX, 2)[1].

A l'origine, on met ou le non-être, *asad*, et c'est du non être que le principe créateur engendre *Aditi*, la matière primordiale (*Rv*. X, 72) ; — ou un chaos ténébreux au sein duquel l'Un « respire », c'est-à-dire ne vit encore que d'une vie inconsciente, jusqu'au moment où se développe en lui un désir, *Kāma*, première manifestation de la conscience (*Manas*)[2] ; — ou enfin les eaux, la mer[3]. Non-être, chaos, eaux primordiales, — plus tard on ajoutera encore la mort et la faim, — autant de tentatives pour désigner l'être non encore manifesté, l'être en puissance qui, par conséquent,

1. Par une régression naturelle, des symboles concrets se substituent ensuite aux abstractions. Trois hymnes de l'Atharva-Véda (XIII, 1, 2, 3) célèbrent dans *Rohita*, le Rouge, le principe premier de l'univers. Or, Rohita est le Soleil auquel on a transféré les attributs mystiques du Temps ou de la Vie, en lui laissant d'ailleurs ses antiques traits mythologiques.

2. *Rv*. X, 129. — Dans le Rigvéda, Kāma marque l'apparition de la volonté de créer ; dans l'Atharva-Véda, il est le principe premier de l'univers. Les hymnes sont coutumiers d'interversions semblables dans les séries cosmogoniques.

3. *Rv*. X, 121 ; *Taitt*. S. V, 6, 4 ; *Ath*. IV, 2, 8. Les eaux jouent ici le même rôle que dans la Genèse (1, 2), ou dans le psaume 106, verset 4.

est à la fois étant et n'étant pas (*sad* et *asad*); qui est ici, mais qui, bien plus encore, est là-bas (*tyad*), puisqu'il n'est réalisé qu'en une minime partie de lui-même[1].

L'acte créateur est présenté souvent comme une génération de la force vitale, soit que cette force vitale se dégage par le sacrifice[2], soit qu'elle jaillisse d'actes ascétiques[3]. Mais souvent aussi, il est simplement la transformation en monde du principe premier[4], ce qu'on exprime en général en disant que l'Être crée la matière primordiale et y entre lui-même comme germe de vie[5]. Ou bien encore, le monde est façonné par le créateur comme par un forgeron[6]. En général, la création tout entière est l'œuvre de l'artisan divin, mais il arrive aussi que les « sages » interviennent pour l'achever[7].

Voilà, certes, des explications variées de l'origine des choses; on comprend que, devenues toutes également canoniques, elles aient offert des points d'appui aux systèmes les plus divergents. Et cependant, sous les incohérences de la phraséologie, il n'est pas difficile de saisir dans les hypothèses cosmogoniques, une tendance franchement panthéiste :

1. « Tous les êtres sont un quart de Lui ; les trois autres quarts sont ce qui est immortel au ciel ; avec trois de ses quarts, le Puruṣa a gagné les hauteurs; l'autre quart s'est manifesté ici-bas » (*Rv.* X, 90, 3 ; 4). — « Quatre quarts constituent la parole ; les sages les connaissent seuls ; trois de ces quarts demeurent cachés ; le quatrième est ce que disent les hommes » (*ib.* I, 164, 45). — Voir aussi *Ath.* II, 1, 2 ; X, 8, 13.

2. Le monde est né du sacrifice de Puruṣa (*Rv.* X, 90); Viśvakarman crée en sacrifiant (*ib.* X, 81).

3. Le rôle cosmique de l'ascétisme, *tapas*, est un thème sur lequel les poètes védiques font de perpétuelles variations : *Rv.* X, 129, 3; 190, 1 ; *Ath.* X, 7, 36, etc. Sacrifice et ascétisme sont les deux principales manifestations de la vie religieuse.

4. Viśvakarman est à la fois la cause efficiente et la cause matérielle du monde (*Rv.* X, 81).

5. Prajāpati naissant dans les eaux est appelé le Germe d'or, *Hiraṇyagarbha*, de sorte que Prajāpati est l'Être non encore manifesté, transcendant, et Hiraṇyagarbha, l'Être immanent et déjà personnalisé (*Rv.* X, 121). Cf. *Ath.* IV, 2, 8; X, 7, 28.

6. *Rv.* X, 72, 2.

7. Voir par exemple *Rv.* X, 121 ; X, 81 ; X, 82.

il y a dans tout l'univers, — dieux, hommes et choses, — une unité fondamentale de la substance; pas de démarcation absolue entre les êtres; le divin est partout; Dieu est la source de vie qui circule dans le tout, qui met l'univers en mouvement, qui agit dans les étoiles comme sur terre, dans les eaux comme dans les plantes, dans les animaux comme dans l'homme.

§ 3. *La valeur attribuée aux actes du Culte.*

Pour nous renseigner sur les idées religieuses d'un groupe social, le culte n'est pas moins instructif que le mythe. Par le mythe, nous avons chance de savoir quelles représentations on se formait des dieux, comment on s'imaginait qu'ils se comportent entre eux et qu'ils interviennent dans la nature et dans la vie des hommes. Le culte nous fait surtout connaître comment l'homme prétend agir sur la divinité, et, par la divinité, sur les phénomènes et les objets de la nature.

Encore est-il que ces deux précieuses sources d'information ne peuvent être utilisées qu'avec précaution. Il s'en faut que tous les mythes correspondent vraiment à des représentations collectives. Quant aux rites, comme ils remontent par leurs origines à une époque antérieure à celle que nous atteignons par les documents liturgiques et exégétiques qui les concernent, nous ne pouvons qu'indirectement retrouver les idées qui les ont inspirés. Sans doute, ils se sont presque toujours transmis de génération en génération avec une remarquable fidélité. Il n'en est pas moins vrai que les textes qui nous les font connaître appartiennent à une phase où la religion s'est déjà sacerdotalisée, et où des conceptions nouvelles ont pu prendre la place des anciennes croyances.

Cependant, puisque l'objet qui nous occupe est de rechercher l'origine des idées théosophiques, comme celles-ci ont évidemment pris naissance dans les milieux sacerdotaux,

nous n'avons pas à nous demander quelles sont en réalité les notions qui se traduisirent en rites. Ce qui nous importe, c'est de savoir quelles idées ont été associées à ces rites, une fois que l'esprit sacerdotal est venu mettre son empreinte sur la vieille religion familiale[1]. Or, si la littérature sacrée n'est pas tout entière l'émanation directe du brahmanisme, c'est du moins par l'intermédiaire des brahmanes qu'elle nous a été transmise. Nous pouvons être certains par conséquent qu'elle nous renseignera sur les tendances et les prétentions de la caste sacerdotale, sur l'interprétation qu'elle a donnée des rites et sur les doctrines qui dérivent de sa conception du sacrifice.

La théorie sacerdotale ne s'étale pas encore dans les hymnes védiques, comme elle fera dans la littérature proprement théologique. Mais on y sent déjà, présent et agissant, l'esprit qui l'élaborera; il a mis sa marque sur la liturgie presque entière.

Tel qu'il nous apparaît dans ces textes antiques, il en est du culte comme du mythe : la personnalité du dieu semble n'y jouer qu'un rôle secondaire. Les rites ne sont pas différenciés suivant l'être auquel ils s'adressent. On dirait que le centre de la religion est dans l'acte religieux, et non dans la divinité qui en est l'objet. Le sacrifice, la prière qui l'accompagne, ont une vertu propre; ils ne servent pas tant à déterminer en faveur du sacrifiant la volonté d'un dieu qui règne sur un ordre de phénomènes; ils valent par eux-mêmes; en eux-mêmes ils ont leur but et leur fin[2].

1. Nous pouvons nous contenter de formuler ces deux propositions, en renvoyant, pour leur démonstration, à un article paru en 1903 dans le Muséon, pages 43-76 : 1° Le culte, à l'origine, avait un caractère strictement familial ; son acteur principal était le chef de la famille. — 2° Le culte a pris un caractère magique à mesure que le rôle du sacrifiant laïque s'est effacé derrière celui du prêtre magicien, du brahmane.

2. La prépondérance de l'acte sacré est affirmée avec une rare insolence au vers VI, 51, 8, du Rigvéda : « L'hommage est puissant ; j'invoque l'hommage. L'hommage soutient le ciel et la terre. Hommage aux dieux ; l'hommage est leur maître. Grâce à l'hommage, j'appelle à moi la faute

Le dieu est un intermédiaire, le plus souvent obligatoire, il est vrai: c'est par lui que l'acte sacré obtient l'effet désiré. Mais, en dernière analyse, c'est bien le rite et la formule qui amènent le retour régulier du soleil, qui font tomber la pluie et assurent l'ordre de l'univers. Le *deva* n'est point un être moralement bon que le croyant dispose favorablement par un sentiment de piété et d'adoration; c'est un être puissant, mais en somme de caractère équivoque, que le sacrifice rend bienveillant *ex opere operato*.

Dans cette conception du sacrifice, nous n'avons que la généralisation d'idées qu'on trouve partout à la base des pratiques de la magie, et particulièrement de la magie sympathique. Tout acte, toute parole, toute pensée ont leur retentissement au dehors, et déploient leurs effets d'une façon fatale, mécanique, à la manière d'un déclanchement. Ce qu'on fait soit à l'aide d'un nom, soit à l'imitation d'un phénomène, ou sur l'image d'un être quelconque, se trouve réalisé par le phénomène ou dans l'être mêmes. Avec des paroles appropriées, le sorcier perce d'une aiguille, à la place du cœur, une figure de cire faite à la ressemblance d'un ennemi; c'est comme s'il enfonçait l'aiguille dans le cœur de son ennemi. Sans doute, il faut en général faire intervenir une divinité ou un esprit; mais le dieu ou le démon sur lequel on agit s'efface derrière l'acte qui le subjugue et le met au service de l'opérateur.

Le brahmane, qui, dans le principe, semble n'avoir été qu'un magicien chargé d'empêcher que des puissances malignes ne vinssent se mettre à la traverse du but poursuivi par le sacrifiant, mais qui, peu à peu, par le fait qu'il possédait les paroles efficaces, a singulièrement étendu le champ de son activité, a finalement fait du culte une sorte de magie. Aussi pourra-t-on plus tard rattacher sans

commise. » Comme l'indique le vers qui précède celui-ci, il s'agit de la faute commise par un autre. Armé de l'hommage, *namas*, l'adorateur n'a pas à craindre pour lui la conséquence du péché (rituel) commis par un autre.

scandale les formules de sorcellerie au *Sāma-Veda*, donné souvent, à cause de la vertu du chant, comme le plus auguste des Védas. Et si le Rigvéda affecte en certains passages le mépris et l'horreur de la sorcellerie, ce n'est pas qu'il la trouve moralement répréhensible ; mais il voit en elle une rivale dangereuse [1]. Arme puissante, mais délicate, la connaissance des rites consacrés met à la merci du brahmane le bonheur et le malheur de ceux qui le paient. Cette arme, il est vrai, peut se retourner terrible contre celui qui s'en sert maladroitement.

Du moment que le sacrifice était considéré comme le ressort essentiel de l'univers, on a été naturellement amené à enseigner que c'est par le sacrifice que les dieux eux-mêmes déploient leur activité. Un orage, un lever de soleil sont des sacrifices célébrés par les puissances divines. Au surplus, si le sacrifice de l'homme est efficace, c'est qu'il correspond trait pour trait à celui qu'offrent les dieux, et qu'il reste immuablement tel qu'il a été institué par eux. Car le sacrifice actuel est la reproduction du sacrifice primordial, du sacrifice que fut, à l'origine des choses, le déploiement du monde des noms et des formes.

§ 4. *Le Brahman.*

Il y a donc une force mystérieuse qui émane de tout ce qui est revêtu d'un caractère sacré, être ou acte, et qui fait du rite, de la formule, de la prière, la puissance qui gouverne le monde. Quel est son nom ?

Il est arrivé souvent qu'un concept a été senti confusément bien avant d'être étiqueté au moyen d'un nom ; et le

1. Un sorcier hait dans les autres sorciers non pas seulement des concurrents, mais aussi des adversaires capables de traverser ses desseins. Tout rempli qu'il est de charmes et d'incantations, l'Atharva-Véda débute, ou peu s'en faut, par deux véhémentes imprécations contre le *yātudhāna*, le sorcier (I, 7 et 8).

mot lui-même qui finit par lui être attribué, a pu être employé d'abord avec des significations plus ou moins voisines de celle qui lui est finalement donnée. Il est probable qu'il en a été ainsi pour l'idée qui nous occupe et pour le nom qui sera le sien. Dans le Rigvéda, cette notion fondamentale d'une énergie qui établit une corrélation si complète entre les actes rituellement accomplis par le prêtre et les forces cosmiques, n'est point encore arrivée à la pleine conscience des auteurs des hymnes; elle n'y a donc pas de nom particulier.

On y trouve du moins un mot qui exprime une idée voisine, *brahman*, la formule sacrée, le charme ou la prière. Le brahman est la force qui, par l'œuvre de religion, va ou bien de l'homme aux dieux, ou bien des dieux à l'homme.

Quand ce sont les prêtres qui le prononcent, le brahman attelle le char d'Indra. Répondant à son appel, Indra, les Aśvins, les Maruts, accourent au sacrifice. Il exerce une action sur le dieu, et l'oblige à donner. Par le brahman, on trait Indra comme une vache. Chanté par l'homme et agréé par le dieu, il donne du butin, des enfants mâles; il préserve de la vieillesse et de la mort; il conquiert la pluie, la lumière, le soleil[1].

Mais les dieux aussi mettent en œuvre le brahman. Alors même qu'il est d'origine humaine, il importe pourtant qu'il soit protégé ou béni par Indra; c'est Indra qui le fait croître dans les combats; Agni lui donne de la vigueur; les Aśvins le vivifient[2]. Les dieux le mettent en leur protégé; on le leur demande en même temps que la richesse[3]. Connaissant sa force incomparable, ils l'utilisent aussi bien que les hommes, et manifestent par lui leur puissance[4].

Le rôle du brahman grandit dans l'Atharva-véda. Sans

1. *Rc.* VII, 23, 3; — II, 34, 6; — I, 24, 11; — VII, 18, 14; — VIII, 6, 9, 53, 8; — III, 8, 2; — IX, 86, 41; — I, 152, 7; — V, 40, 6; — I, 88, 4; etc., etc.
2. *Rc.* I, 129, 4; — VII, 1, 20; — VIII, 35, 16; etc., etc.
3. *Rc.* II, 34, 7; — VIII, 6, 9; etc., etc.
4. *Rc.* II, 5, 3; 17, 3; 24, 3; — V, 31, 10, etc., etc.

doute, fort souvent encore, on l'y rencontre au sens d'incantation magique et d'énergie spirituelle engendrée par la formule: « Avec le brahman d'Agastya[1], j'écrase les vers » (V, 23, 10). — « Place sur moi une amulette efficace, avec un brahman et sa puissance; et voici, délivrée des rivaux, tuant les rivaux, l'amulette a vaincu mes rivaux » (X, 6, 30). — Mais c'est comme puissance cosmogonique que de nombreux passages le célèbrent maintenant; le brahman est devenu un des principes sur lesquels reposent les dieux et les hommes: « Du Temps les eaux naquirent; du Temps, le brahman et le tapas[2], et les régions » (XIX, 54, 1). — « C'est le brahman qui a créé le ciel, le brahman qui a établi le ciel. En tant qu'atmosphère, le brahman s'étend au loin, au large » (X, 2, 25). — « J'invoque la terre pure, la terre qui porte toutes choses, et qui a grandi par le brahman » (XII, 1, 29). Il est une force mystérieuse répandue dans l'univers: « Rohita[3], tu remplis les lieux et l'atmosphère, fortifié par leur brahman et par leur lait[4] » (XIII, 1, 9).

L'idée et le mot se sont donc rejoints. Ce leur fut chose d'autant plus facile qu'à tort ou à raison, le mot brahman a paru faire partie d'une famille de vocables au sens commun de « croître ». Il était dès lors inévitable qu'il fût considéré comme le principe de toute croissance, comme le soutien des êtres. Sous le nom de *Skambha*, l'étai, les hymnes 7 et 8 du Xe livre de l'Atharva-véda exaltent ce qui est le fondement commun de l'être et du non-être[5]; ce en quoi la terre, l'atmosphère et le ciel ont leur réalité passée, présente et future. En lui résident le feu, la lune, le soleil,

1. Agastya est un sage mythique auquel on attribue la composition de plusieurs hymnes; il est aussi le héros d'un grand nombre d'histoires légendaires, dans lesquelles il déploie une puissance surhumaine.

2. Voir, pour le sens du mot *tapas*, page 8, note 3.

3. Voir page 7, note 1.

4. C'est-à-dire par l'énergie spirituelle et par l'énergie matérielle contenues dans la nature.

5. Le *sad* et l'*asad*, voir page 7, sq..

le vent; les trente-trois dieux ne sont qu'un de ses membres; il est l'habitacle des hymnes, des formules, des chants, du monde : « A lui, l'auguste Brahman, hommage ! » [1]

Cependant, en dépit de l'étymologie réelle ou supposée, et par suite des attaches sacerdotales qu'il y avait à ce mot, le brahman fut, non point la vie universelle, mais l'accroissement de vie dégagé par l'acte sacré, l'influx de force produit magiquement dans l'être ou le phénomène visé par le sacrifice et mis à la disposition du prêtre-magicien, du *brāhmaṇa*. Le brahman sacralise, c'est-à-dire communique à certains lieux, à certains moments, à certains actes, à certains hommes cette intensité particulière de force religieuse qui les met à part de l'ensemble des choses profanes. Mais pour que le rite et la formule déploient l'effet voulu, il est indispensable qu'ils se produisent avec la plus minutieuse exactitude : il faut donc un savoir liturgique que seuls des brahmanes possèdent. Diffuse à l'origine, la religion tend à se concentrer dans les mains du prêtre.

Les dieux sacrifient au ciel comme les hommes sur la terre. Il eût été étrange que le monde divin n'eût pas, comme la société humaine, spécialisé les fonctions sacrées. Dans le ciel il y eut aussi un prêtre attitré, un *purohita*[2] des dieux, détenteur par excellence du pouvoir formidable qui réside dans la formule exactement prononcée. C'est *Brahmaṇaspati* « le maître du brahman ». Déification d'un sacerdoce qui prétendait avoir entre ses mains la force qui régit le monde. Brahmaṇaspati se substitua aux Prajāpati et aux Viśvakarman comme puissance cosmogonique. Un hymne (*Rv.* X, 72) fait de lui le principe premier de l'univers, celui qui au commencement des âges a engendré l'être du non-être.

Hardiesse spéculative et tradition cléricale, tels sont les

1. *Ath.* X, 7, 32, 33, 34, 36 : — X, 8, 1.

2. Le purohita est le brahmane domestique d'un prince ; il préside pour le compte de son patron à toutes les cérémonies du culte.

deux pôles entre lesquels l'Inde religieuse oscillera jusqu'à la fin. L'une et l'autre sont nées de l'esprit qui s'est exprimé dans les hymnes védiques. Si nous avons dans les mythes les premières manifestations d'un panthéisme qui fut dès l'origine la marque distinctive de la pensée hindoue, d'autre part le culte révèle le travail par lequel une caste est arrivée à monopoliser à son profit les rapports de l'homme et du divin. Comme la société qui se reflète pour nous dans les vers du Véda est relativement homogène, il n'y a pas encore lutte entre les deux tendances. Mais l'incompatibilité est naturelle entre le sacerdotalisme et l'esprit philosophique, et l'histoire religieuse de l'Inde sera faite pour une bonne part du conflit, le plus souvent latent, mais quelquefois déclaré, entre le prêtre et le penseur.

CHAPITRE DEUXIÈME

Les antécédents brahmaniques de la Théosophie.

I. Le sacrifice.

§ 1. *Théologie et Théosophie.*

Les témoignages décisifs sur la valeur mystique du sacrifice, nous ne les avons pas dans les invocations, les chants ou les formules recueillis dans les Védas ; ce sont les *Brâhmaṇa* qui nous les fournissent, ces volumineux ouvrages où les diverses écoles sacerdotales ont déposé le trésor de leurs explications traditionnelles du culte.

La justesse de cette exégèse est assurément très sujette à caution. Dans la plupart des cas, l'interprétation théologique s'est substituée à l'idée qui avait inspiré le rite à ses débuts. Peu nous importe. Nous cherchons, en effet, non pas quelle fut l'authentique signification des rites, mais quelle notion y ont attachée les théoriciens du brahmanisme.

Ces textes sont théologiques et non pas théosophiques. Ils représentent la doctrine orthodoxe ; et le côté ritualiste et pratique des cérémonies les occupe beaucoup plus que l'élément spirituel du culte. Cependant leur témoignage mérite à plus d'un titre d'être pris en considération. D'abord, ils nous font connaître les idées qui régnaient dans les milieux où la théosophie se développera. Puis de nombreux

liens les rattachent extérieurement aux spéculations plus récentes, qui dépendent des conceptions brahmaniques par la terminologie, par la méthode de discussion, par tout un fonds commun de légendes, d'exemples, d'autorités. Enfin et surtout, les *Brāhmaṇa,* en dépit d'un souci bien théologique de la tradition, manifestent parfois des tendances qui aboutiront naturellement au mouvement philosophique dont les *Upaniṣad* sont le plus ancien exposant.

Si j'ajoute que la théorie du sacrifice a conservé bien des éléments qui lui sont venus du vieil animisme populaire, on accordera que, soit par tout ce qu'ils ont retenu du passé et transmis à leurs descendants, soit parce qu'ils renferment les germes des récoltes futures, les *Brāhmaṇa* occupent une place importante dans l'histoire de la pensée hindoue.

§ 2. *Accommodation d'idées animistes.*

L'à priori et la fantaisie sont trop souvent la marque de la théologie des brahmanes. Mais c'est dans les constructions théoriques que ces caractères apparaissent ; les matériaux mis en œuvre sont dans bien des cas un héritage d'idées populaires primitives. Mélange curieux de magie et de mysticisme, la doctrine sacerdotale ne dément point sa double origine : d'une part, la vieille religion védique que sa tendance portait de plus en plus vers un symbolisme pénétré d'idées panthéistes ; de l'autre, l'esprit brahmanique, dont le premier apport fut, semble-t-il, des conceptions et des pratiques relevant de la magie. Parmi les éléments issus de l'animisme que la théologie se trouve avoir recueillis, il en est plusieurs qui, devenus partie intégrante du système, ont ensuite passé du brahmanisme dans la série de ses dérivés.

Le sacrifice a de plus en plus l'aspect d'une opération magique. Pourvu qu'il soit observé en toute intégrité de gestes, de paroles et de sentiments, le rite a une vertu

propre, indépendante du mérite et du démérite habituels de la personne qui l'accomplit. La puissance de l'acte est si grande par elle-même qu'il semble impossible que les dieux, une fois mis en possession du savoir rituel, aient eu de durs combats à livrer contre les démons. On en vient à nier la réalité des luttes mythiques qui tenaient une si grande place dans les hymnes du Véda : « O Maghavan [1], tu n'as pas combattu un seul jour ; tu n'as pas un seul ennemi. Illusion, ce qu'on dit de tes batailles : ni aujourd'hui, ni autrefois, tu n'as combattu contre aucun ennemi » (*Śat. Br.*XI, 1, 6, 10).

Cette confiance naïve dans l'automatisme infaillible de l'acte sacré amène parfois de bien amusantes applications du principe de la causalité ; la superstition du *post hoc, ergo propter hoc* sévit chez les exégètes brahmaniques presque autant que chez les peuples fétichistes de l'Afrique : « Or, Bhâllabeya fit une formule d'invocation qui consistait en un vers *anuṣṭubh*, et une formule d'invocation qui consistait en un vers *triṣṭubh* [2], se disant : De cette manière, je recueille le bénéfice de toutes deux. Là-dessus, il tomba de son char, et, en tombant, se cassa un bras. Il se dit : C'est arrivé parce que j'ai fait une chose ou une autre. Et il pensa : C'est arrivé à cause de quelque transgression commise par moi dans l'ordre prescrit du sacrifice. Il ne faut pas, par conséquent, enfreindre l'ordre prescrit du sacrifice. Que les deux formules soient en un même mètre, toutes deux en *anuṣṭubh*, ou toutes deux en *triṣṭubh* » (*Śat. Br.*I, 7, 3, 19[3]).

Il est inutile d'insister sur des idées qui sont justement

1. Un des surnoms d'Indra.

2. L'*anuṣṭubh* est un vers formé de quatre séries de huit syllabes ; la *triṣṭubh* a quatre séries de onze syllabes.

3. On peut rapprocher de l'histoire de Bhallabeya l'anecdote racontée par Schultze, *der Fetischismus*, p. 80 : Un Cafre trouve sur le rivage l'ancre d'un vaisseau naufrage : il en casse un morceau qu'il emporte chez lui. Peu après, il meurt. Depuis lors, les Cafres ne passèrent jamais devant l'ancre sans la saluer respectueusement.

du nombre de celles qu'abandonnera la théosophie. Plus intéressantes sont les croyances qui, survivances de l'animisme, marqueront de leur empreinte les phases ultérieures de la pensée hindoue. J'en veux signaler deux, la puissance magique attribuée à toute parole prononcée, et la puissance de la pensée dirigée en un certain sens.

Le mot prononcé a une vertu irrésistible. Il engage définitivement l'avenir et, par conséquent, sert de présage. Bien plus, il peut agir indépendamment des intentions de celui qui le fait entendre. Aussi joue-t-il un rôle important dans les légendes cosmogoniques. Les mondes étaient, dit-on, trop près les uns des autres ; les dieux firent entendre les trois syllabes *vī ta ye*[1], et les mondes s'écartèrent. — Les dieux eux-mêmes sont prisonniers de leurs paroles ; et les fautes de langage qu'ils commettent peuvent avoir pour eux de graves conséquences : Tvaṣṭar a maudit Indra qui lui a dérobé la foudre; il veut lui susciter un ennemi qui le détruise; mais, dans l'excitation de la colère, il accentue mal le nom du vengeur qu'il évoque, et c'est, au lieu d'Indra, le démon Vṛtra qui succombe.

Cette idée de la toute-puissance de la parole n'est qu'un cas particulier de la croyance généralement répandue que le nom et l'objet qu'il désigne ne font qu'un. Qui connaît le nom, connaît l'objet ; et comme connaître une chose, c'est, en magie, la maîtriser, on a prise sur tout être, sur les dieux mêmes, quand on sait leur véritable nom. « Le roi Janaka, du Vidéha, rencontra les *Ahorātra*[2] ; ceux-ci lui dirent : « Celui qui nous connaît est affranchi de tout mal, »il obtient toute la vie. » Cela signifie que celui qui connaît ces couples du jour et de la nuit échappe à leur atteinte ; il

1. C'est-à-dire « pour l'écartement ». C'est en vertu d'un calembour que ce mot a ce sens. Dans le passage védique à propos duquel le *Śat. Br.* raconte cette légende, il signifie en réalité « pour la fête ». Le jeu de mots fait ressortir d'autant mieux la puissance du son proféré.

2. *Ahorātra*, jour-nuit. C'est, de toutes les divisions du temps, celle dont on a immédiatement conscience ; par conséquent, c'est le temps lui-même, l'agent de l'existence incertaine et cahotante dévolue aux mortels.

vit en dehors du temps et des vicissitudes que le temps apporte. Nous ne devrons point nous étonner, par conséquent, si la question capitale que se posent les auteurs des plus anciens traités théosophiques, est précisément celle-ci : Comment faut-il *appeler* l'Être absolu ? Et la méthode pour la résoudre sera tout naturellement l'intuition qui, seule, réussira à découvrir le nom véritable sous lequel il doit être cherché. Mais qu'on connaisse ce nom, et l'union avec l'Être sera assurée.

La pensée est une force plus puissante encore que la parole. Les *Brahmaṇa* racontent la lutte qui s'engagea pour la prééminence entre *Vac*, la Parole, et *Manas*, la Pensée ; le dieu pris comme arbitre trancha le débat en faveur de la pensée. C'est par un acte de l'intelligence que la création est faite : « Ce monde, en vérité, n'était rien au début. Il n'y avait ni ciel, ni terre, ni atmosphère. Cet être non-être eut une pensée : « Je veux être » (*Śat. Br.* I, 4, 5, 8).

Pour qu'un acte soit dirigé dans un certain sens, la pensée suffit : la parole n'est pas absolument nécessaire : « Sur le point de frapper le Soma avec la pierre[1], qu'il pense à celui qu'il hait : « En faisant ceci, je frappe un tel, et non » pas toi, Soma ! » Car quiconque tue un brahmane, on le tient pour un coupable ; combien plus celui qui frappe le Soma, puisque Soma est Dieu ! Or, on le tue, quand on l'écrase ; on le tue avec la pierre. En pensant ceci, il évite ce crime, et ainsi il vit ; ainsi il n'encourt aucune faute. Et s'il ne hait personne, qu'il pense à un brin de paille ; de cette manière aucune faute ne sera commise » (*Śat. Br.* III, 9, 4, 17).

Cette puissance de la pensée comporte pour le sacrifiant, c'est-à-dire pour celui au profit duquel se fait l'acte religieux, une très importante conséquence. Pour que la cérémonie ait le résultat désiré, il est nécessaire qu'il ait une absolue confiance en son efficacité ; le moindre doute, la

1. Pour le pressurer.

moindre hésitation serait une pensée dirigée dans un autre sens, et pourrait neutraliser l'opération. « Ni les dieux, ni les hommes ne mettent leur confiance en l'offrande de celui qui sacrifie sans avoir la foi » (*Taitt. S.* I, 6, 8, 1). « Bṛhaspati[1] eut un désir : « Que les dieux aient foi en moi, je me ferai leur prêtre!... Ils eurent confiance en lui ; il fut leur prêtre » (*Taitt. S.* VII, 4, 1, 1). C'est ainsi que prit naissance cette notion, si capitale dans l'histoire religieuse de l'Inde, de la *śraddhā*, de la foi, une foi qui s'adresse non pas aux dieux, mais au sacrifice et à sa vertu, et qui se manifeste d'une manière toute matérielle par la *dakṣiṇā*, le salaire payé aux prêtres officiants. C'est ce que déclarera sans ambages une des plus vieilles Upaniṣad : « Sur quoi le sacrifice repose-t-il ? — Sur la *dakṣiṇā*. — Et la *dakṣiṇā*, sur quoi repose-t-elle ? — Sur la foi ; car, quand un homme croit, il donne une dakṣiṇā » (*Bṛh. Ār. Up.* 3, 9, 21).

On remarquera que, pour entachées de magie que soient les idées dont nous venons de constater la présence, elles n'en ont pas moins eu des conséquences morales d'une grande portée. La crainte de l'influence maligne que peut exercer une parole non conforme à la réalité, et l'obligation de « mettre son cœur » dans l'acte qu'on accomplit, ont pu, dans le principe, être rituelles et superstitieuses ; ce qui est certain, c'est qu'elles ont soumis les Hindous observateurs des rites brahmaniques à l'apprentissage bienfaisant de la véracité et de la sincérité. Elles ont accrédité l'idée que la divinité est le *satya*, c'est-à-dire le réel, le vrai ; que l'homme, par sa mortalité même, appartient au règne de l'erreur et du mensonge. « Les dieux sont la vérité, les hommes sont la non-vérité. Quand (une fois consacré, le sacrifiant) dit : « J'entre maintenant de l'erreur dans la vérité », il passe du monde des hommes dans celui des dieux.

1. Bṛhaspati ou Brahmaṇaspati est le dieu qui personnifie la toute-puissance de la formule et du rite. *Cf.* p. 15.

Que, dès ce moment, il ne dise que la vérité! Car, assurément, les dieux observent ce vœu de dire la vérité, et c'est pour cela qu'ils sont glorieux. Glorieux aussi est celui qui, sachant ainsi, dit la vérité. — Le sacrifice achevé, il renonce à son vœu, disant : « Maintenant, je suis celui que je suis. » Car, par le vœu, il est devenu en quelque sorte non humain. Et comme il ne serait pas séant de dire : « J'entre de la vérité dans le mensonge », et que d'ailleurs il redevient un homme, qu'il renonce à son vœu, disant : « Maintenant, je suis celui que je suis » (*Śat. Br.* I, 1, 1, 4, sqq.). — « Celui qui a établi les feux du sacrifice, ne doit pas dire un mensonge ; qu'il se taise, plutôt que de dire un mensonge. Le culte, c'est la vérité » (*ib.* II, 5, 2, 20). — « Quiconque dit la vérité, fait comme s'il versait du beurre dans le feu ; en versant du beurre, il attise le feu. De même, il accroît de plus en plus sa propre énergie, et jour après jour il devient meilleur. Quiconque dit ce qui est mensonger, agit comme s'il arrosait d'eau le feu. Il affaiblit ainsi le feu, et toujours moindre devient son énergie ; jour après jour, il devient lui-même plus méchant » (*ib.* II, 2, 2, 19). — « Le *pratiprasthātar* revient alors vers la femme du sacrifiant ; et, comme il va l'emmener, il lui dit : « Avec qui as-tu commerce ? » — Car si une femme appartenant à un homme va avec un autre homme, certainement elle pèche contre Varuṇa. Il l'interroge donc, de peur qu'elle ne sacrifie avec un malaise secret dans le cœur ; car le péché, quand il est confessé, devient moindre ; confessé, il devient vérité » (*ib.* II, 5, 2, 20).

§ 3. *La valeur cosmique du sacrifice.*

La présence, dans la théologie brahmanique, d'éléments d'origine animiste est-elle une raison suffisante pour dire, comme on l'a fait, que tel qu'il apparaît dans les *Brāhmaṇa*,

1. Le *pratiprasthātar* est un des prêtres en sous-ordre qui servent le sacrifice.

le sacrifice est une magie et n'est que cela ? Non, assurément ; car, d'une part, les éléments en question n'y subsistent qu'à titre de survivances, et ont été modifiés par le contact d'idées d'une tout autre origine ; d'autre part, à la prendre dans son ensemble, la théologie repose sur une autre conception du monde et de la vie que l'animisme proprement dit. Autant celui-ci est incohérent, égoïste, individuel à l'extrême, puisqu'il suppose l'action d'esprits nombreux, indépendants, capricieux, et que ses opérations visent en général des cas et des individus particuliers ; autant le brahmanisme se déploie en un système où l'apparente complexité des exégèses se laisse ramener à un petit nombre d'idées maîtresses, et où les intérêts individuels sont si bien solidarisés avec ceux de l'univers entier, que le sacrifice en devient le ressort cosmique par excellence, la condition et la garantie de l'ordre universel [1].

Le sacrifice est un acte qui intéresse à la fois l'individu qui l'accomplit et la nature tout entière. Il est, pour l'un et pour l'autre, un constant accroissement d'énergie : en l'un comme en l'autre, il répare l'usure causée par le fait même de l'existence. Son action bienfaisante s'exerce immédiatement sur le macrocosme ; le sacrifiant n'en sentira l'effet qu'à échéance plus ou moins lointaine.

Si le sacrifice entretient la vie dans l'univers comme l'alimentation l'entretient dans l'homme, c'est qu'il agit directement sur un être divin qui est en quelque sorte l'hypostase de la vie répandue dans la nature. Ce dieu,

1. L'Inde brahmanique a connu deux sortes de sacrifices : 1° Les sacrifices occasionnels (*naimittikāni*), c'est-à-dire les rites domestiques, et les cérémonies par lesquelles on obtient telle ou telle faveur particulière, une guérison, une longue vie, de la postérité, du bétail, etc. — 2° Les sacrifices réguliers (*nityāni*) qui se font à des moments déterminés du jour, du mois, de la saison, de l'année. Ces derniers aussi ont pour but de donner satisfaction à des besoins ressentis par le sacrifiant ; mais les besoins, au lieu d'être momentanés, sont permanents. Les observations qui suivent ne concernent que les sacrifices réguliers ; ce sont ceux auxquels la spéculation théologique s'est appliquée à peu près exclusivement, et ce sont les seuls qui puissent nous aider à comprendre la genèse des théories théosophiques.

Prajāpati, « le seigneur des êtres engendrés », joue un rôle capital dans les *Brāhmaṇa*; il y est même le héros de bon nombre de légendes, dont quelques-unes sont très saugrenues. Cela n'empêche pas les auteurs de ces traités d'insister sur son indétermination : « Prajāpati est indéterminé; c'est pourquoi il est appelé *Ka* » (*Śat. Br.* I, 1, 1, 13[1]). Substrat vaguement personnifié de la vie universelle, on comprend qu'il ait été identifié avec le temps, l'étoffe dont est fait le devenir des êtres, — et tout particulièrement avec l'année, qui est, de toutes les divisions du temps, celle où se manifeste le plus visiblement l'action tour à tour créatrice et destructive de la nature.

Dès l'origine des temps, le sacrifice a été pour Prajāpati la source de vie par excellence. L'effort qu'il a dû faire pour créer les êtres de sa propre substance, a épuisé le dieu. Il est comme essoufflé, vidé ainsi qu'une vache qu'on a traite, et ses membres se détachent de lui. Il faut que les dieux lui rendent sa vigueur première ; pour y réussir, c'est le sacrifice qu'ils emploient : « Après qu'il eut émis les êtres, Prajāpati n'en pouvait plus. Les dieux rassemblèrent la

1. *Ka*, c'est à dire Qui ? — Il est *anirukta*, indéfini, inexpliqué parce que, dit Sayaṇa, il représente toutes les divinités. Un des hymnes cosmogoniques du Rigveda (X, 121) se compose de dix strophes dont les neuf premières sont terminées par le refrain : « Quel est le dieu auquel nous nous devons sacrifier ? » La neuvième, par exemple, est ainsi conçue : « Puisse ne pas nous faire de mal celui qui a créé la terre, celui qui, par la voie de la vérité, a créé le ciel, celui qui a engendré les eaux, brillantes et puissantes ! Quel est le dieu auquel nous devons sacrifier ? » La dixième strophe n'a ni question, ni refrain : « Prajāpati, nul autre sinon toi, ne tient embrassées toutes les créatures ; que se réalise le désir pour lequel nous sacrifions ; puissions-nous être maîtres de la richesse. »

Il se peut que l'hymne n'ait d'abord comporté que neuf strophes, et que, par conséquent, le poète y ait voulu exprimer l'inquiétude d'une âme qui en est à chercher son dieu, ou plutôt qui cherche le nom qu'il faut lui donner. En ce cas, l'adjonction d'une dixième strophe ne peut s'expliquer que si l'identité *Ka* = Prajāpati avait été déjà posée antérieurement. Il est plus probable que l'appellation de Ka n'a été, au contraire, donnée à Prajāpati qu'à cause de l'hymne X, 121, et par conséquent que, dès l'origine, la question posée dans le refrain a eu sa réponse dans une dixième strophe.

sève des êtres, et s'en servirent pour le guérir » (*Taitt. Br.* I, 2, 6, 1). — « Quand Prajāpati eut créé les êtres vivants, ses articulations se trouvèrent disjointes. Or Prajāpati, en vérité, est l'année. Ses articulations, ce sont les jointures du jour et de la nuit (les deux crépuscules), la pleine et la nouvelle lune, le commencement des (trois) saisons. Il était incapable de se lever, puisque ses articulations étaient disjointes. Les dieux le guérirent alors au moyen des offrandes *(havis)*: par l'*agnihotra*, ils guérirent l'articulation des deux crépuscules; par la *darśapūrṇamāsa-iṣṭi*, l'articulation de la pleine et de la nouvelle lune; par les *cāturmāsyāni*, les articulations des saisons [1]. Les jointures ainsi réparées, Prajāpati est venu prendre la nourriture qui est ici offerte à Prajāpati. Celui qui, sachant cela, entre en jeûne à ce moment (c'est-à-dire au moment de la pleine lune), guérit l'articulation de Prajāpati, et Prajāpati le favorise » (*Śat. Br.* I, 6, 3, 35-37).

Comme les dieux firent alors, ainsi font les hommes aujourd'hui; ainsi feront-ils à tout jamais. C'est parce que les hommes sacrifient que les êtres subsistent: « Ce que (dans l'*agnihotra*) le sacrifiant verse dans le feu, il le verse dans les dieux, et par là les dieux subsistent [2]; ce qu'il essuie (de la cuiller), il le verse dans les Mânes et dans les plantes, et par là Mânes et plantes subsistent; ce qu'il

1. L'*agnihotra* est une offrande dont tout chef de famille, une fois qu'il a établi les trois feux sacrés, doit s'acquitter chaque jour, après le coucher du soleil et avant son lever; du lait rituellement trait est chauffé dans un vase de terre sur le feu « domestique »; on y ajoute de l'eau; on puise le mélange avec une cuiller spéciale, et on en fait deux libations dans le « feu des oblations » (*āhavanīya*). Ce qui est versé de la cuiller nourrit les dieux; ce qui, ensuite, est essuyé de la cuiller nourrit les mânes et les plantes; ce qui reste dans le pot nourrit les hommes et les animaux. — La *darśa-pūrṇamāsa-iṣṭi*, offrande de la nouvelle et de la pleine lune, et les trois *cāturmāsyāni*, offrandes des saisons, sont beaucoup plus compliquées; les gâteaux de riz et d'orge mangés en communion par le sacrifiant, sa femme et les prêtres officiants, ou offerts à diverses divinités, constituent l'élément le plus caractéristique de la plupart de ces rites.

2. Littéralement « sont ».

mange après l'oblation, il l'offre dans les hommes, et par là les hommes subsistent. Les créatures qui ne sont pas admises à goûter aux sacrifices, en vérité sont réprouvées; aux créatures qui ne sont pas réprouvées, il offre une part au début du sacrifice; ainsi les bêtes prennent part au sacrifice, car elles sont derrière les hommes » (*Śat. Br.* II, 3, 1, 19, sqq.). — « Les créatures qui ne sont pas admises au sacrifice sont réprouvées; sont admises toutes celles qui ne sont pas réprouvées; derrière les hommes, sont les bêtes[1]; derrière les dieux sont les oiseaux, les plantes et les arbres: ainsi tout ce qui existe ici-bas est admis au sacrifice; et les deux groupes, d'une part les dieux et les hommes, d'autre part les Mânes boivent ensemble; c'est là leur repas commun. Autrefois, ils buvaient ensemble visiblement; mais maintenant la chose se fait invisiblement » (*Śat. Br.* III, 4, 2, 26). — « Tous les êtres sont assis autour de l'agnihotra, comme des enfants affamés autour de leur mère » (*Chând. Up.* 5, 24, 5).

Le sacrifice est si bien la condition d'existence de tout ce qui vit, que les *Brahmaṇa* l'appellent l'*âtman*, l'âme de tous les êtres[2]; or, l'âtman est ce qui constitue la personnalité d'un être, son unité stable au milieu du flux incessant de sa nature physique et psychique.

§ 4. *La valeur mystique du sacrifice pour le sacrifiant.*

Le sacrifice procure au sacrifiant des avantages nombreux et divers. Et d'abord, quelque mystique que soit devenue la théologie brahmanique, elle ne l'est pourtant pas encore au point de renoncer aux récompenses matérielles et immédiates qui ont été de tout temps attachées à l'accomplissement de l'acte sacré. La prospérité de la famille, le contentement des défunts, une postérité masculine, la plénitude

1. Les animaux domestiques, *paśu*.
2. Voir, par exemple, *Śat. Br.* XIV, 3, 2, 1.

de vie, des troupeaux, la mort de l'ennemi, sont toujours les fruits assurés à quiconque sacrifie avec « foi ». Bien plus, il y a des sacrifices réguliers qui procurent au *yajamāna* tout ce qu'il désire ; il suffit pour cela qu'il y ajoute certains rites accessoires. C'est là évidemment une innovation, mais combien naturelle ! Du moment que le sacrifice était tout-puissant, ne devait-il pas donner satisfaction même aux besoins les plus momentanés ?

Il s'en faut cependant que ce soit sur de pareils avantages que l'exégèse brahmanique insiste particulièrement. Il en est d'autres, moins prochains sans doute, mais plus spirituels, qui lui paraissent infiniment précieux. Ces conceptions nouvelles, tout imprégnées de mysticisme, alimenteront ensuite la théologie hindoue.

Nous avons vu que le sacrifice rétablit sans cesse en son intégrité le corps de Prajāpati. C'est un service de même genre qu'il rend au *yajamāna*. L'usure que le jeu de la vie produit chez l'homme, est compensée par le sacrifice, non pas sans doute directement et en son corps terrestre — l'expérience démentait une pareille prétention — mais d'une façon mystique par la construction du corps divin qui remplacera pour le sacrifiant le corps consumé sur le bûcher. La théorie enseigne que, suivant la direction de sa pensée, le *yajamāna* se trouve sacrifier soit aux dieux, soit à lui-même ; dans le premier cas, il est *devayājin* ; dans le second, *ātmayājin*. Le Śatapatha-Brāhmaṇa ne se fait pas scrupule de donner la préférence à l'*ātmayājin* : « Celui qui sacrifie à lui-même est supérieur. Qu'on se le dise : l'homme sacrifie soit à lui-même, soit aux dieux. S'il a cette idée : « Par ce rite, je façonne un de mes membres ; par cet » autre rite, je reconstitue un de mes membres », il sacrifie à lui-même. Comme un serpent de sa peau, il est délivré de ce corps mortel et du mal ; fait de *ṛc*, de *yajus*, de *sāman* et d'offrandes, il obtient le ciel. Mais s'il pense : « Ceci, je » l'offre aux dieux ; ceci, je le donne aux dieux », il est comme un inférieur qui s'acquitte envers son supérieur, ou comme

un *Vaisya* qui apporte son tribut au roi ; il ne conquiert pas un aussi grand monde que le premier[1]. »

Cette conception peut être rattachée de la manière la plus naturelle à de très vieilles croyances hindoues, pour ne pas dire aryennes.

Rappelons tout d'abord que pour l'Aryen, en général, et pour l'Hindou, en particulier, il n'y a pas de ligne de démarcation absolue entre les diverses catégories d'êtres vivants, entre les dieux et les hommes, par exemple. Au fond, la plus grande différence qu'il y ait entre les dieux et les hommes, c'est que les premiers ont acquis d'une manière durable les avantages que les hommes peuvent obtenir dans cette vie d'une manière temporaire, mais qu'ils peuvent, eux aussi, s'assurer définitivement dans l'autre, s'ils ont su les mériter. L'Inde restera toujours fidèle à cette doctrine que l'homme peut s'élever à la divinité. Elle enseignera aussi la proposition réciproque : le dieu déchu et rabaissé à la condition de l'homme.

En second lieu, la commensalité crée entre deux individus un lien très étroit. En effet, la communauté d'aliments produit chez eux identité de nature. Cette idée, qui, au surplus, est presque universellement répandue, et qui est à la base d'une des formes les plus importantes du sacrifice, le sacrifice-communion, a eu, comme on sait, d'importantes conséquences sociales pour l'Inde. Si la loi de la caste interdit toute commensalité entre Hindous appartenant à des castes différentes, c'est en vertu de cette antique croyance qu'elle est aussi funeste à la pureté du sang que la promiscuité dans le mariage.

Enfin, le sacrifice met le sacrifiant en contact immédiat avec la divinité. Il revêt dès lors, et pour aussi longtemps que dure ce contact, un caractère spécial qui fait de lui un être séparé. Il est *tabou*, comme on dirait aujourd'hui avec

1. XI, 2, 6, 13. Les *ṛc*, *yajus* et *sâman* sont les invocations, formules et chants recueillis dans le *Ṛigvêda*, le *Yajurveda* et le *Sâmaveda*.

les Polynésiens. Il est donc à la fois maudit et sacré[1] ; maudit, car le sacrifice est presque toujours une expiation ; sacré, parce que, appartenant à la divinité, il a quelque chose de la nature divine.

Quand les *Brāhmaṇa* parlent des fruits spirituels que le sacrifiant retire du sacrifice, ce sont ces vieilles idées qu'en fait ils utilisent. Quelques citations montreront quelle transfiguration elles y ont subie :

« Toutes les formules qui servent à la consécration sont élévatoires, *audgrabhaṇa*. En effet, celui qui est consacré s'élève de ce monde dans le monde des dieux, et c'est au moyen de ces formules qu'il s'élève ainsi » (*Śat. Br.* III, 1, 4, 1).

« Par le sacrifice de la nouvelle et de la pleine lune, Prajāpati s'est racheté des dieux. De même, quand le sacrifiant commence à jeûner[2], il se donne lui-même aux dieux, et devient une offrande pour les dieux ; et quand, le lendemain, il s'acquitte du sacrifice, il se rachète des dieux, comme fit Prajāpati. Le sacrifice devient le « moi » du sacrifiant dans l'autre monde. En vérité, le sacrifiant qui, sachant ceci, effectue ce rachat, revit dans l'autre monde avec un corps complet » (*Śat. Br.* XI, 1, 8, 2). — « Quand le yajamāna s'acquitte du premier des *cāturmāsyāni*, il devient Agni, s'unit à Agni et obtient la cohabitation avec Agni ; par le deuxième, il devient Varuṇa et cohabite avec lui ; par le troisième, il devient Indra, s'unit à Indra et cohabite avec lui » (*ib.* II, 6, 4, 8, sq.). — « Il doit offrir des présents aux prêtres officiants, car ce sont eux qui lui préparent un autre *moi*, — à savoir ce sacrifice fait de *ṛc*, de *yajus*, de *sāman* et d'offrandes, — qui devient son *moi* dans l'autre monde. Se disant : « Ce sont eux qui m'ont

1. On sait qu'à l'origine ces deux idées n'en faisaient qu'une.

2. Le jeûne commence la veille de chaque syzygie ; ce jour-là, le sacrifiant et sa femme s'abstiennent de toute nourriture animale, et, le soir qui précède la cérémonie, ne mangent que des herbes et des fruits sauvages.

» engendré », il doit faire des cadeaux aux prêtres qui officient, et non à ceux qui n'officient pas » (*ib.*IV, 3, 4, 3).

D'une part, la consécration fait du yajamāna un être surhumain; d'autre part, commensal des dieux, le yajamāna s'unit à eux *(sayujya)*, obtient une place dans leur séjour *(salokatā)* et participe à leur essence *(sātmatā)*. C'est le sacrifice qui lui bâtit progressivement un corps mystique : l'offrande, en brûlant, consume son moi grossier, et, en même temps, il engendre son moi céleste dans la *vedi*, l'emplacement qui fait office d'autel.

Nous verrons au chapitre suivant quel parti la théologie a tiré de cette conception.

§. 5. *L'esprit de tradition et l'esprit de nouveauté dans la théologie brahmanique.*

Il semble que de très bonne heure deux tendances se soient manifestées dans les écoles théologiques, l'une traditionnelle, ritualiste, sacerdotale, l'autre novatrice, intellectuelle, individualiste. Ce sont deux forces opposées dont le conflit demeure encore latent. Il est superflu de rappeler que la théologie brahmanique n'est pas la seule qui ait été ainsi travaillée en sens contraires par un double besoin de tradition et de renouvellement; mais nulle part ailleurs, peut-être, ne trouve-t-on les deux courants religieux confondus d'une manière aussi intime et aussi persistante.

I. Observer et transmettre fidèlement ce qui a reçu sa consécration des pères ou des dieux; ne rien changer à la science compliquée du sacrifice, parce qu'elle a fait ses preuves et qu'elle tient sa raison d'être du fait même de son existence ancienne; se défier à priori de toute expression trop personnelle du sentiment religieux, — telle est l'attitude que prend instinctivement le sacerdoce officiel de tous les temps et de tous les pays. Cette crainte des nouveautés apparaît fréquemment dans les traités brahmaniques :

« Celui qui s'écarte du sentier du sacrifice, bronche » (*Śat. Br.* V, 1, 3, 14). — « Il ne faut pas que le *hotar* fasse un plus grand nombre de prières ; sinon, il y a excès ; et, dans le sacrifice, tout ce qui est excessif profite à l'odieux ennemi » (*ib.* I, 9, 1, 18)[1].

Ce souci exagéré des formes traditionnelles a fait la force du sacerdoce. La religion se concentre dans la personne du prêtre, et le laïque est de plus en plus repoussé vers la périphérie. Conscients de leur importance, les brahmanes se disent dieux parmi les hommes ; leur orgueil clérical s'exprime dans l'apothéose du « relief », de l'*ucchiṣṭa,* dans cet hymne XI, 7 de l'Atharva-véda, où l'on fait de ce qui reste au fond du pot le soutien de l'univers, parce que c'est la part réservée aux prêtres qui ont officié. En même temps qu'ils deviennent les agents indispensables d'un culte encombré de rites et de formules, ils réduisent, ou peu s'en faut, le rôle du laïque à n'être que le pourvoyeur du sacrifice. Le salaire alloué aux prêtres prend une valeur infinie ; c'est grâce à la *dakṣiṇā* que le chef de famille s'assure maintenant les mérites qu'autrefois il acquérait par l'acte religieux lui-même ; la *dakṣiṇā* est nécessaire pour que le sacrifice produise ses effets : « En offrant le sacrifice, on le tue ; en pressant le soma, on le tue... Tué, le sacrifice n'a plus de vigueur ; au moyen de la *dakṣiṇā*, les dieux lui ont rendu sa vigueur[2]. De même, par les dons qu'il fait aux prêtres, le sacrifiant rend sa vigueur au sacrifice tué ; et par là le sacrifice est parfait »[3] (*Śat. Br.* II. 2, 2, 1). Désormais, il y aura par conséquent deux catégories d'hommes nettement distinctes. Les uns

1. Le *hotar* est le prêtre qui dit à haute voix les vers d'invocation et de louange, les *ṛc*. — La religion officielle des Romains détestait aussi ce qui « excède », ce qui s'écarte des voies traditionnelles, en un mot, ces manifestations de l'individualisme religieux qu'elle flétrissait du nom de *superstitio.*

2. Comme souvent, la doctrine est édifiée sur un jeu de mots : *dakṣiṇābhir adakṣayan.*

3. *Saṁṛddha.* Voir aussi IV, 3, 4, 1.

sont sacrés; et leurs actes, immédiatement efficaces et salutaires, n'ont pas besoin de l'agrément d'un dieu. Les autres, engagés dans la vie profane, sont tenus au contraire de faire les frais d'un culte, et ne peuvent qu'indirectement accomplir œuvre de religion : c'est par la dévotion dont ils témoignent à l'égard des êtres considérés comme sacrés, hommes ou dieux, qu'ils peuvent espérer de travailler à leur propre salut. Sous des aspects qui pourront varier selon les temps et selon les milieux, cette idée d'une division de la société religieuse demeurera extraordinairement vivace dans l'Inde.

L'influence de la tradition explique pourquoi le sacrifice a pu, jusqu'à la fin, garder certains caractères qui se conciliaient assez mal avec le mysticisme croissant. Dès l'origine, le culte védique est strictement familial, et animé de jalousie et d'hostilité à l'égard des cérémonies rivales accomplies par les sacrifiants du voisinage. Cet esprit de particularisme extrême a continué d'agir, alors même que le rôle du sacrifice semblait avoir grandi démesurément et que sa signification était devenue de plus en plus spirituelle. Sans doute, objectivement, c'est-à-dire par rapport à l'univers, le sacrifice est une source d'énergie qui vivifie Prajāpati, les dieux, les hommes, les animaux et les plantes; subjectivement, c'est-à-dire pour le *yajamāna*, il est la condition essentielle du salut; on l'identifie par conséquent à l'*ātman*, le *soi* des êtres individuels, et au *brahman*, la puissance mystique infinie qui est le support commun de tous les *soi* particuliers. En dépit de ces hautes conceptions, il persiste à porter l'empreinte des idées qui s'y sont d'abord exprimées. La recherche du salut reste individualiste à l'extrême, et certains passages des *Brāhmaṇa* sont remarquables par le cynisme avec lequel s'y étale l'égoïsme religieux : « Quiconque accomplit ces trois rites[1] pour un

1. C'est-à-dire l'établissement de l'autel du feu, le chant du « Grand hymne », la récitation de la « Grande litanie ».

autre que pour lui-même, ces trois océans se dessèchent pour lui. Et se dessèchent aussi pour lui les textes sacrés, et le monde, et sa propre personne, et ses enfants, et son bétail. En vérité, celui qui accomplit ces rites pour un autre devient de jour en jour plus misérable. Mais celui qui, pratiquant ces rites, ne les pratique pas pour autrui, pour lui les textes reprennent leur vigueur, et puis le monde, et sa propre personne, et ses enfants, et son bétail. Car ces rites ne sont pas autre chose que son corps divin, immortel. Celui qui les accomplit pour un autre, livre à cet autre son propre corps divin ; un tronc desséché est tout ce qui reste de lui » (*Śat. Br.* IX, 5, 2, 12, sqq.).

A peu d'exceptions près, l'égoïsme religieux sera jusqu'à la fin la marque des doctrines salutaires de l'Inde. Concevant le salut comme une affaire toute personnelle, l'individu sera amené à ne voir dans son prochain qu'un moyen d'arriver à ce but suprême, et le salut des autres le laissera indifférent. La mentalité hindoue, c'est-à-dire l'effet de la tradition agissant sur la race avec d'autant plus de puissance que les générations succédaient aux générations, avait contracté un pli indélébile qu'on retrouvera dès lors dans toutes ses créations religieuses.

II. Les mêmes écrits où s'exprime l'esprit sacerdotal dans ce qu'il a de plus étroit et de plus arrogant, renferment aussi des morceaux d'une inspiration remarquablement libre et généreuse. Le formalisme étouffant et la pensée affranchie ont, pendant un temps, cohabité dans les mêmes cercles, et peut-être dans les mêmes cervelles. Les derniers livres du Śatapatha Brāhmaṇa prouvent que certains docteurs du brahmanisme savaient, à l'occasion, se dégager des entraves ritualistes, et, derrière la lettre qui tue, chercher l'esprit qui vivifie.

Ainsi la conception tout égoïste du salut, que je signalais tout à l'heure, fait parfois place à des idées d'une tendance bien différente. A lire certains passages, on dirait que les théoriciens du brahmanisme ont confusément senti

ce qui fait vraiment la vertu bienfaisante du sacrifice au sens moral du mot. Est-ce qu'au fond de tous les mysticismes on n'aperçoit pas cette idée que celui qui donne reçoit, que celui qui se perd lui-même se retrouve, que s'immoler, c'est gagner la vraie vie? Une légende du Śatapatha Brāhmaṇa prouve que ce paradoxe profondément religieux n'est pas aussi étranger au brahmanisme qu'on aurait pu le croire: « Les démons se demandèrent: « A qui » ferons-nous l'offrande? » Poussés par leur orgueil, ils firent l'offrande dans leur propre bouche. Et ce fut la cause de leur ruine. Les dieux firent l'oblation dans la bouche les uns des autres. C'est pourquoi Prajāpati se donna à eux, et le sacrifice appartint aux dieux » (*Śat. Br.* XI, 1, 6, 8).

Ce n'est pas tout. Dans l'Inde comme ailleurs, le mysticisme s'est montré impatient des cadres trop rigides où voulait l'enfermer la tradition religieuse. Du moment qu'il a commencé à travailler les écoles brahmaniques, il y a déposé un levain d'émancipation religieuse. Dans la théorie du sacrifice, si conservatrice cependant, si anxieuse de s'appuyer sur des autorités et des précédents, si convaincue qu'une chose doit être faite parce que les dieux ou les pères l'ont faite autrefois, une place importante est consentie au nouveau, à l'intuition, à la spontanéité. En effet, la connaissance des rites et des formules efficaces, l'homme l'a graduellement acquise. Ce ne sont pas les dieux qui la lui ont transmise, comme un bloc et par une révélation définitive. Au contraire, les dieux sont jaloux et voudraient s'assurer la propriété exclusive d'une science aussi puissante. Il a fallu que des voyants, des *ṛṣi*, qui, au surplus, n'étaient point nécessairement des brahmanes, eussent la perception directe des secrets qu'on tâchait de leur dérober. A un moment donné, tel *ṛṣi* « a vu » [1] un mètre, un hymne,

1. Un verbe qui exprime fort bien l'idée d'illumination, c'est *pra ruc*, que le dictionnaire Böhtlingk et Roth traduit par *einleuchten* « *ebhyo yajñaḥ prārocata*, le sacrifice leur apparut » (*Śat. Br.* I, 6, 2, 4).

un procédé rituel; qu'à l'expérience, ce qu'il «a vu» se trouve être efficace, l'innovation est consacrée.

On va même jusqu'à reconnaître l'absolue légitimité d'un culte purement spirituel : « Janaka, le roi des Vidéhas, interrogea un jour le sage Yājñavalkya : Connais-tu l'*agnihotra*, Yājñavalkya? — Je le connais, o roi, répondit-il. — Qu'est-ce que c'est? — Du lait, évidemment. — S'il n'y a pas de lait, avec quoi sacrifieras-tu ? — Avec du riz et de l'orge. — Et s'il n'y a ni riz ni orge? — Avec les herbes que j'aurai. — Et s'il n'y a pas d'herbes ? — Avec les herbes que je trouverai dans la forêt. — Et s'il n'y pas d'herbes dans la forêt? — Avec le fruit des arbres. — Et s'il n'y a pas de fruits sur les arbres? — Avec de l'eau. — Et s'il n'y a pas d'eau? — Alors, en vérité, il n'y aurait plus quoi que ce soit, et cependant on offrirait la vérité dans la foi. — Tu connais l'agnihotra, Yājñavalkya ; je te donne cent vaches » (*Śat. Br.* XI, 3, 1, 1, sqq.).

Les textes que je viens de citer émanent probablement de cercles qui avaient déjà subi l'influence de la théosophie et des *Upaniṣad*. Leur présence dans un recueil théologique ne suffit donc point à prouver le caractère proprement brahmanique des idées qui y sont exprimées. Reconnaissons du moins que la différence qui sépare ces idées des concepts qui ont communément inspiré les auteurs des *Brāhmaṇa*, n'implique pas non plus l'hypothèse d'une origine extra-brahmanique. Au contraire, même dans les parties de ces recueils où se manifeste l'esprit de routine et de formalisme, on constate la présence d'un facteur important qui maintient le contact entre les esprits les plus conservateurs et ceux qui se dégagent déjà du vieux ritualisme : les uns comme les autres exaltent la puissance du savoir. C'est encore là un de ces traits qui demeureront gravés à tout jamais sur la physionomie religieuse de l'Inde; le savoir y sera la pierre d'angle de la plupart des systèmes salutaires.

Il est vrai que, pour les traditionnalistes, il ne s'agit encore que de science rituelle. Le rite n'est considéré comme

efficace que si celui qui s'en acquitte connait le sens et la portée des actes et des formules; c'est à « celui qui sait ainsi » que tel procédé procurera l'avantage désiré. Peu importe. L'insistance qu'on met à proclamer la nécessité de la connaissance est un indice d'intellectualisme. C'est la preuve qu'on a cessé de croire à la vertu en quelque sorte mécanique de l'acte accompli; c'est aussi la promesse d'un affranchissement spirituel à plus ou moins longue échéance.

Les novateurs vont naturellement beaucoup plus loin. Ils affirment nettement la supériorité du savoir sur le rite et la pleine efficacité de l'acte accompli mentalement: « C'est par la connaissance que l'on monte dans le séjour où les désirs ont disparu; sans la connaissance, les oblations n'y vont pas, ni les fervents pratiquants du rite » (*Śat. Br.* X, 5, 4, 16). — D'après le Śatapatha-Brahmaṇa (X, 5, 3, 1, sqq.), c'est la pensée qui fut le premier être créé; à son tour, la pensée, au moyen de rites accomplis mentalement (*manasa*), créa la parole, le souffle, l'œil, l'oreille, l'œuvre, le feu: « Les feux (c'est-à-dire les autels) en vérité sont établis par la connaissance; quiconque sait ainsi, *même pendant qu'il est endormi*, les feux sont établis pour lui par tous les êtres; car c'est par la connaissance seule que ces feux sont établis pour celui qui sait. » Il était difficile d'exprimer d'une manière plus saisissante l'inutilité de l'acte matériel; en fait, l'univers entier accomplit le sacrifice pour celui que la connaissance a mis en harmonie avec tous les êtres.

Dans ces milieux, on s'élève maintenant de la science du sacrifice, à la science du *brahman*, c'est-à-dire de l'énergie qui se développe dans le sacrifice: « Qu'il adore le *brahman*, sachant qu'il est la réalité. ..., qu'il adore l'*ātman*. L'*ātman* est fait d'esprit; il a pour corps la vie; pour forme, la lumière; pour essence, l'espace; il peut prendre toutes les formes à son gré; il est rapide comme la pensée; ses desseins sont vrais, et vraies sont ses résolutions; il sent tout ce qui est odeur, il savoure tout ce qui est saveur; il remplit

tous les espaces; il pénètre tout ce monde; il est sans parole et sans émotion. Tel qu'un grain de riz, ou d'orge, ou de millet, ou que le hile d'un grain de millet est ce *puruṣa*[1] à l'intérieur du cœur, il est d'or comme une lumière sans fumée; plus grand que le ciel, que l'espace, que cette terre, que tous les êtres. Il est l'essence de la vie; il est mon essence ; parti d'ici, c'est dans cet *ātman* que j'irai me dissoudre » (*Śat. Br.* X, 6, 3, 1, sq.).

Si divergents que soient les points de vue, l'essentiel est pourtant que les théologiens de toute tendance reconnaissent également le mérite du savoir. Le bénéfice de cette gnose, les uns le revendiquent pour qui sait le sacrifice dans l'infinie complexité de ses rites ; les autres, pour qui connaît le *Brahman*, l'être qui est comme le lieu du sacrifice. Entre les uns et les autres la distance n'était pas si grande qu'elle n'ait pu être facilement franchie par ceux-là mêmes qui avaient fait leur éducation dans les milieux sacerdotaux. L'idée de l'unité fondamentale de l'univers, cette unité que la spéculation cherche et affirme, était déjà implicitement contenue dans la théorie du sacrifice, et pratiquement réalisée par le culte brahmanique.

II. La mort et le salut.

§ 1. *L'attachement à l'existence.*

Dans l'Inde primitive, comme dans toutes les sociétés rudimentaires, l'existence psychique de l'homme est sous la domination de deux ordres d'idées. C'est d'abord le souci de donner satisfaction aux besoins journaliers de la vie ; c'est ensuite la mort avec tout le cortège de craintes qui entoure « ce roi des épouvantements ».

1. Un autre nom de l'*ātman*.

L'obsession de la vie et celle de la mort ont également fécondé l'esprit humain. C'est la première qui pousse à la conquête de la nature ; elle est par excellence une initiatrice d'industrie et de science ; elle est le moteur de la civilisation matérielle. La seconde a été la progressive révélatrice d'un monde transcendantal ; elle a contribué pour une large part à la formation des croyances et des pratiques religieuses ; elle a élevé l'homme au-dessus des préoccupations exclusivement actuelles.

La pensée du trépas fait naître dans l'âme humaine deux sentiments qu'il importe de distinguer : la crainte des morts et la crainte de la mort. Bien qu'elles aient pour commune source l'instinctif amour de la vie, ces deux sortes de craintes sont, à l'origine tout au moins, indépendantes l'une de l'autre. Pendant longtemps, l'homme a surtout la peur des morts. Ce qui épouvante les « hommes de la nature », c'est l'idée que les défunts sont autour d'eux, invisibles, mystérieux et puissants, et que de leur contentement ou de leur colère dépend la prospérité des vivants. Mais le moment vient où cette crainte passe au second plan, et où, faisant un retour sur soi-même, l'homme est obsédé par l'idée de l'instant inéluctable qui mettra fin à son existence présente. C'est alors que la question de la destinée de l'âme, une fois qu'elle est séparée du corps, commence de hanter douloureusement les esprits.

Ces deux sentiments sont de nature si différente qu'ils se sont traduits par des croyances et des pratiques dissemblables. Et puis, une fois développés l'un et l'autre, ils ont subsisté parallèlement avec l'escorte particulière des idées et des pratiques auxquelles ils ont donné naissance.

Les rites funéraires de l'Inde ancienne procèdent des mêmes appréhensions que nous trouvons chez la plupart des peuples dominés par les croyances animistes. L'esprit du mort est quelque chose d'a la fois inquiet et inquiétant. Il importe par conséquent de le fixer dans la tombe, de l'empêcher de revenir à l'improviste parmi les vivants, et —

pour qu'il ne puisse prétendre rien de plus, — de lui faire tout de suite sa part.

Comme il suffit d'une nappe liquide pour arrêter l'âme d'un mort, on arrose soigneusement le terrain où s'élève le bûcher ; ou, mieux encore, on creuse alentour un fossé qu'on remplit d'eau. Entre le tombeau et le village, on allume un feu, autre obstacle insurmontable. Sur le chemin, on place une pierre qui simule une montagne. La maison est entourée de claies d'osier. Enfin, pour que le mort ne retrouve pas le chemin de son ancienne demeure, on efface les traces laissées par le cortège funèbre. Hymnes védiques et *Brāhmaṇā* s'accordent pour recommander l'usage de ces précautions : « Cette pierre, je la place comme un obstacle en faveur des vivants; qu'aucun autre qu'eux ne vienne jusqu'à cette borne. Qu'ils vivent pendant cent pleines automnes ; qu'ils arrêtent la mort (par cette pierre comme) par une montagne ! » (*Rv.*X, 18, 4). — « Venez effaçant le passage de la mort et vous assurant une vie plus longue » (*Ath.* XII, 2, 30) [1].

En revanche, on nourrit le trépassé, très chichement, il est vrai. On lui donne des vêtements, mais des vêtements usés. C'est dans de la vaisselle détériorée qu'on le sert. On l'associe aussi aux événements heureux ou malheureux qui surviennent dans la famille. En somme, les survivants lui sacrifient une parcelle de leur avoir, et lui consacrent une petite fraction de leur temps, pour pouvoir avec plus de sécurité jouir de tout le reste.

Il s'en faut de beaucoup qu'on fasse du mort un dieu. Au contraire, tous les actes qui le concernent ont pour caractère d'être l'inverse des rites qu'on observe pour les dieux. On dit à la mort : « Va-t'en par un autre chemin, par le chemin qui t'appartient, et qui est autre que celui des dieux » (*Rv.* X, 18, 1). Certaines pratiques assimileraient plutôt le mort à un démon. Morts et démons ont, par

1. Voir aussi *Śat. Br.* XII, 5, 2, 15 et le 8e *Adhyāya* du livre XIII.

exemple, une égale horreur de l'eau. Quand le lait employé dans la *darśa-purṇamāsa-iṣṭi* est caillé, le prêtre le recouvre d'un vase en ayant soin de mettre en haut la partie creuse, et de la remplir d'eau « de crainte que les esprits malins, les *Rakṣas*, ne touchent le lait par en haut, car l'eau, en vérité, c'est pour eux la foudre » (*Śat. Br.* I, 7, 1, 20).

On n'a garde de provoquer la jalousie des défunts. Si, dans plusieurs des observances du deuil, on retrouve cette idée communément répandue que les survivants sont en état d'impureté, ou tout au moins que, visités par la mort, leur condition anormale et pernicieuse exige qu'on les soumette à diverses interdictions, plus souvent encore, ce qui se traduit dans ces rites, c'est le désir de désarmer le mort en s'imposant des privations. On cesse, par exemple, de cuire les aliments à la maison ; on ne fait qu'un repas par jour ; on couche sur la dure ; on porte des vêtements aussi modestes que possible ; on pratique une continence absolue. Mais le temps fait son œuvre. Peu à peu le souvenir du mort s'efface. L'homme, naturellement enclin à objectiver le contenu subjectif de son être psychique, se figure que c'est l'âme du défunt qui s'accoutume à son nouveau séjour, et qu'elle n'est plus obsédée par le désir de retourner vers les siens, afin de les éprouver, et peut-être de leur nuire. Il faut toute une année pour que le *preta*, c'est-à-dire le trépassé, cesse de hanter les lieux où il a vécu, et d'en vouloir à ceux qui, plus heureux que lui, jouissent encore de la plénitude d'existence.

Chose remarquable, il n'est jamais question de *preta* dans le Rigvéda ; certains passages semblent indiquer que la crémation transporte aussitôt et définitivement le mort dans le monde des *Pères*. Dans la liturgie des funérailles, on dit au défunt : « Va-t'en [1], va-t'en par les antiques sentiers par lesquels nos pères, les anciens, ont fait route. Tu verras les

1. Le verbe même dont preta est le participe, *pra i*.

deux rois qui aiment l'offrande funéraire, Yama et Varuṇa; va rejoindre dans le ciel suprême les Pères, et Yama, et tes offrandes» (*Rv.* X, 14, 7, sq.). — « Agni, ne détruis pas le défunt par ta flamme; ne le dessèche pas, ne recroqueville pas sa peau ni son corps; mais après l'avoir cuit, envoie-le vers les Pères» (*ib.* X, 16, 1).

Il semblerait donc que sur ce point, comme sur plusieurs autres, les milieux sacerdotaux eussent délibérément écarté les croyances populaires. Ce qui est certain, c'est qu'ils les ont connues. Les mots mêmes qui suivent l'un des passages cités plus haut, montrent que la préoccupation de fixer l'âme là où est le corps n'est point étrangère aux auteurs des hymnes: « Après t'être débarrassé de toutes tes infirmités, reviens dans ta demeure et rentre dans ton corps brillant » (*Rv.* X, 14, 8.). — Les brahmanes ne sont-ils pas en possession des formules qui empêchent l'âme de vagabonder? L'hymne X, 58, n'est pas autre chose qu'une incantation destinée à rappeler un esprit au milieu des siens : « Ton esprit qui s'en est allé vers Yama, ton esprit qui s'en est allé dans le ciel, ton esprit qui s'en est allé aux extrémités de la terre..., nous le faisons revenir à toi pour que tu habites ici, pour que tu vives ici. » Cette adjuration, il est vrai, s'adresse à l'âme d'un moribond, et non d'un mort; mais pour qui se place au point de vue de l'animisme et de la magie, la différence est à peine sensible[1]. Les rituels brahmaniques, dans tous les cas, détaillent longuement le cycle des offrandes grâce auxquelles les survivants arrivent au bout d'une année à réunir le preta à ses Pères.

Universellement indiennes, ces croyances ont fait preuve

1. Pour le dire en passant, il ne s'agit point dans l'hymne X, 58, de ressusciter un mort. L'hymne X, 57, qui est étroitement associé à ce morceau, montre que le brahmane opère sur un malade : « Puisse l'esprit revenir à toi, pour vouloir, pour agir, pour vivre, pour voir longtemps le soleil. O Pères, puisse le peuple des dieux nous rendre l'esprit; nous voulons rester avec la troupe des vivants » (v. 4, sq.). Voir aussi l'hymne X, 60.

en outre d'une étonnante vitalité. En dépit des théories sur la métempsycose, sur l'absorption dans Brahman ou sur l'anéantissement dans le *nirvaṇa*, elles continuent à faire le fond d'une foule de superstitions et de légendes. Dans les contes, qui sont, comme on sait, le bien commun de tous les Hindous à quelque secte qu'ils appartiennent, les revenants jouent un rôle considérable. Ils sont même les héros de toute une série de récits qui ont pris place dans le canon bouddhique.

Ces écrits nous permettent d'entrevoir quelle idée on se faisait de l'existence des trépassés dans les milieux populaires. Tandis que dans la littérature brahmanique, tout défunt passe par la condition de *preta*, mais n'y demeure qu'un temps, les contes bouddhiques ont fait de ces *preta* autant d'âmes en peine qui subissent le châtiment de fautes commises dans une existence antérieure[1]. Aussi dépeignent-ils leur condition comme très misérable : leur maigreur est effrayante ; ils sont velus sur toute la surface de leur corps ; une faim insatiable les oblige à dévorer les matières les plus abjectes. Il se peut que, voulant accentuer la signification morale du récit, les bouddhistes aient un peu chargé les couleurs ; mais les traits essentiels de cette peinture sont très certainement empruntés aux croyances primitives. De tout temps, les Hindous se sont représenté les morts comme effrayants ; s'ils ont eu peur des morts, c'est qu'ils les croyaient méchants ; ils les croyaient méchants, parce qu'ils pensaient qu'ils étaient malheureux, que leur existence avait quelque chose de vague et de ténébreux. Dans le brahmanisme lui-même, qui se montre affranchi de bien des préjugés vulgaires, et qui ne faisait pas du *preta* un damné, la condition des défunts, dans les premiers mois de leur vie d'outre-tombe, n'est certes point enviable ; ce n'est pas pour rien qu'ils sont en général *aśrumukha*, éplorés.

1. C'est le plus souvent l'avarice qu'ils expient ainsi : nous avons là sans doute une survivance de la croyance brahmanique, d'après laquelle le don fait aux prêtres est la condition d'une vie heureuse au-delà du tombeau.

Dans la croyance populaire, la souffrance des trépassés est morale, plus encore que physique : la tristesse de la vie future est faite surtout du regret de la vie actuelle. Et pourquoi suppose-t-on que les morts soupirent après l'existence qu'ils ont perdue? Simplement parce que les vivants considèrent la vie comme le plus précieux des biens; les sentiments qu'on a prêtés aux morts ne sont que l'écho de ceux que le vivant éprouve lui-même.

Or, il n'y a pas à en douter, la vie apparaît bonne et belle aux auteurs des hymnes et des *Brāhmaṇa*. Ils l'aiment telle qu'elle est, et s'émeuvent à la pensée qu'elle leur échappera un jour. Ce qu'ils demandent aux dieux, c'est beaucoup de vaches et de chevaux, la richesse, des fils, mais c'est surtout la *pleine* vie, *toute* la vie, c'est-à-dire cent années. Voici le vœu que la liturgie adresse aux nouveaux mariés : « Soyez ici, ne vous séparez pas[1] ; vivez toute la vie, jouant avec vos enfants, vos petits-enfants, et vous réjouissant dans votre propre maison » (*Rv.* X,85, 42). La crainte de perdre cette existence précieuse, par sa faute ou par la faute d'autrui, s'exprime parfois dans le Rigvéda avec une poignante éloquence : « Eloigne les fautes que j'ai commises moi-même, ô Varuṇa ; puissé-je ne pas payer pour la faute commise par autrui ! Bien des aurores n'ont pas encore brillé. O Varuṇa, veuille que nous vivions pour les voir luire ! » (*Rv.* II, 28, 9). — « O Soma, ne nous abandonne pas à la mort ! puissions-nous voir le soleil se lever ! puisse notre vieillesse être pleine de jours ! que Nirṛti[2] s'en aille bien loin de nous ! » (*ib.* X, 59, 4). — « O Varuṇa, sois ici sans colère ; ne nous dérobe pas notre vie ! » (*ib.* I, 24, 11). — « O Varuṇa, puissé-je ne pas aller dans la demeure de terre ! aie pitié, dieu puissant, aie pitié ! » (*ib.* VII, 89, 1).

L'Atharva-véda et les *Brāhmaṇa* montrent un non moins

1. C'est-à-dire : qu'une mort prématurée ne vienne pas vous désunir.
2. *Nirṛti* est l'anéantissement personnifié.

grand attachement à l'existence, une non moindre appréhension de la mort : « Tous les êtres se réjouissent quand est venu leur temps », c'est-à-dire le moment où ils se manifestent par la vie (*Ath.* XIX, 53, 7). Le démon de la mort est appelé *Mrtyu Pāpman*[1], « la mort qui est le malin » ; c'est l'ennemi irréconciliable de Prajāpati, de la nature vivante ; c'est à lui que Prajāpati doit arracher les créatures. Pour tous les hommes sans distinction, le séjour de la mort est un lieu sombre et terrible : « Ne va pas par ce chemin ; il est effrayant. Ce chemin par lequel tu n'es pas encore allé, c'est celui-là que je veux dire. Ce sont les ténèbres; ô homme, n'y descends pas ! Là-bas, c'est la terreur ; ici près, la sécurité » (*Ath.* VIII, 1, 10)[2]. S'adressant à un malade qu'il veut arracher à la mort, le prêtre sorcier lui dit : « Lève-toi de la mort profonde, des noires ténèbres » (*ib.* V, 30, 11). Quant aux *Brāhmaṇa*, s'ils promettent à ceux qui pratiquent leurs devoirs rituels une bienheureuse existence d'outre-tombe, ils n'affectent nullement le dégoût de la vie présente. Obtenir la pleine vie est la récompense attendue par celui qui sait. Le sacrifice fait monter au ciel le sacrifiant, mais « comme cette terre est un séjour sûr », d'autres oblations assurent son retour ici-bas (*Śat. Br.* IX, 1, 3, 32 sq.). — « L'Année assurément est la même chose que la mort. Car Prajāpati[3] est celui qui, par le moyen du jour et de la nuit, détruit la vie des mortels ; et alors ils meurent. C'est pourquoi l'année est la même chose que la mort ; et quiconque sait que l'année, c'est la mort[4], cette (année) ne détruit pas sa vie par le jour et par la nuit, avant un âge avancé, et il atteint la pleine vie » (*Śat. Br.* X, 4, 3, 1).

1. Par exemple, *Ath.* XVII, 1, 29.

2. « Puisse je obtenir la lumière vaste et sûre, ô Indra ! Que les longues ténèbres ne t'atteignent pas ! » (*Ṛg.* II, 27, 14.)

3. Sur l'identification de Prajāpati et de l'année, voir, plus haut, p. 25.

4. En vertu de ce principe que l'être dont on connaît la vraie nature, cesse d'avoir prise sur vous.

§ 2. *La victoire sur la mort.*

La crainte des morts suppose une vague croyance, mais nullement des idées bien arrêtées sur les conditions et la durée de la survivance. Il n'en est pas de même du sentiment d'effroi que l'on éprouve à la pensée de sa propre mort. Cette appréhension a mis les imaginations en travail, et fait naître, sinon des croyances, tout au moins des espérances et des doctrines. Jusqu'ici nous avons eu affaire à des conceptions très simples, spontanées en quelque sorte, à peu près universelles et donnant lieu à des rites. Les formations nouvelles ont, au contraire, un caractère spéculatif et tendent à être ésotériques. Bien que quelques-unes d'entre elles aient profondément affecté la manière de sentir et de penser des Hindous, et qu'on en trouve la trace dans toutes les manifestations de leur vie intellectuelle et morale, on n'a pas l'impression qu'elles aient en fait exercé une action appréciable sur la vie privée et sociale de ces populations prises dans leur ensemble. En tout cas, nous voyons qu'elles ont toujours laissé subsister à côté d'elles les vieilles croyances et pratiques animistes, quoique souvent la contradiction fût flagrante entre les deux ordres de conceptions. Enfin, à la différence des idées populaires, remarquablement fixes et tenaces, ces doctrines gardent de leur origine spéculative quelque chose d'instable et de flottant. Non seulement, les théories succèdent aux théories en vertu d'une évolution qui, plus ou moins logiquement, les fait sortir les unes des autres, mais encore des solutions contradictoires se juxtaposent dans les mêmes textes ou dans des textes de même nature.

Puis-je compter que quelque chose de moi survivra à la mort ? Cette question, les théologiens brahmaniques n'ont pas eu à se la poser ni à la discuter, pas plus qu'ils ne se sont posé celle de l'existence ou de la non-existence d'une

âme. La survivance était pour eux un fait primaire, directement donné, mis hors de toute contestation par la crainte même qu'on avait des morts, et par tel phénomène psychique, comme le rêve. La mort met fin à l'existence du corps ; elle ne met pas fin, au moins immédiatement, à celle de l'âme. Ce qui a préoccupé les penseurs de l'Inde, ce n'est pas de savoir s'il y aurait survivance, mais si la vie future serait heureuse et durable.

Sur les destinées de l'âme, on professe les doctrines, ou plutôt on formule les espérances les plus divergentes.

Il va sans dire qu'au début, et pendant longtemps encore, on retrouve en plein mysticisme théologique les conceptions animistes traditionnelles. L'âme du défunt, avec ou sans stage intermédiaire, va prendre place parmi les Pères. La distinction entre dieux et mânes demeure tranchée, au point même que ce qui est « oui » pour les dieux, est « non » pour les mânes[1]. Ceux-ci sont facilement malveillants, il faut apaiser leur colère. Alors même qu'ils interviennent pour le bien de ceux qu'ils ont laissés derrière eux, leurs motifs sont, en général, intéressés : s'ils procurent aux vivants progéniture masculine, richesse et santé, c'est qu'ils sont les premiers à bénéficier de ces faveurs. Quant à leur séjour, on le place souvent encore sous terre, c'est-à-dire évidemment dans la

1. Il arrive même que les dieux et les hommes sont en quelque sorte associés et opposés aux Pères. Le Rigveda n'avait-il pas dit déjà : « J'ai entendu dire qu'il y a deux chemins, celui des pères et celui des dieux et des mortels » (X, 88, 15 a ; répété dans *Vaj. S.* XIX, 47) ? Il est vrai que, d'après les exégètes européens, il conviendrait d'attribuer à ce passage un tout autre sens. M. Eggeling veut qu'on traduise : « J'ai entendu parler de deux chemins des pères, celui des dieux et celui des morts. » M. Deussen fait observer que l'hymne X, 88 est une glorification d'Agni, et comprend : « J'ai appris des pères qu'il y a deux chemins, pour les dieux comme pour les mortels » ; ces deux chemins seraient le jour et la nuit : dieux et hommes sont également obligés d'y marcher, autrement dit de régler leur activité sur la succession du jour et de la nuit. Mais peu importe ; l'interprétation donnée plus haut est celle qui avait cours dans les écoles brahmaniques, comme le montre le commentaire qu'en donne le Śatapatha Brâhmaṇa, XII, 8, 1, 21. Nous avons vu plus haut un autre passage du même livre où les dieux et les hommes forment un groupe, et les Pères un autre.

tombe elle-même ; aussi, du poteau du sacrifice, leur part est ce qui est fiché en terre, et de l'herbe sacrée, c'est la racine qui est leur lot. On se représente ce que peut être leur existence dans ces conditions. Elle est si atténuée qu'un passage du Śatapatha Brāhmaṇa l'assimile à un sommeil [1].

Aussi longtemps qu'il s'agit d'autrui et du commun des hommes, l'idée que l'existence d'outre-tombe s'écoule ainsi restreinte et décolorée, paraît naturelle et n'a rien qui froisse. Mais si l'on fait un retour sur soi-même, et pour peu qu'on appartienne à une classe privilégiée par la naissance ou par le savoir, on ne se contente plus d'une perspective si désenchantée, et l'on aspire à un bonheur plus réel. Dès lors, les défunts ne sont plus attachés à leurs restes, à leur tombeau. Ils sont réunis, quelque part dans l'extrême sud, autour de Yama, le premier mort, celui qui a frayé aux hommes le chemin de l'autre monde. Sans doute, on ne peut s'empêcher de frémir encore à la pensée du dernier voyage, et Yama a des côtés singulièrement redoutables. Cependant, ces appréhensions involontaires tiennent dans les textes beaucoup moins de place que la description des félicités promises [2] ; en somme, la seconde vie est une bénédiction pour les trépassés.

Bientôt, les jouissances du royaume des Pères ne paraissent plus suffisantes. C'est au ciel, auprès des dieux, qu'on veut habiter, et qu'on habite par conséquent, pourvu qu'on ait mérité cette suprême récompense. Le défunt y retrouve

1. « Les hommes sont éveillés, les Pères sont endormis » (XII, 9, 2, 2). Il convient cependant de noter que cette phrase a pour but d'expliquer, d'une manière absurde d'ailleurs, un passage du *Yajur-véda Blanc* (XX, 16) où il est question de péchés commis à l'état de veille et dans le sommeil. Un vers de la *Kāṭhaka-Upaniṣad* (6, 5) dit aussi : « dans le monde des Pères, (on voit l'ātman) comme dans le sommeil », mais le reste de la stance semble indiquer que l'auteur a voulu dire : « On voit l'ātman dans le monde des mânes de la manière indécise et vague dont on voit les choses dans l'état de sommeil. »

2. On trouvera dans Muir, *Sanskrit Texts*, 5e vol., p. 300, sqq., une grande abondance de textes sur les délices de la vie future.

un corps, « son corps entier », mais rajeuni et débarrassé de ses infirmités. Il y retrouve aussi ses parents, sa femme, ses enfants. Il y goûte, sans se lasser jamais, des voluptés très charnelles. Le miel et le lait coulent dans le *svarga* brahmanique, comme dans l'Elysée des Grecs.

Les félicités du paradis sont réservées aux élus. Si elles ne devaient pas être un privilège, y attacherait-on autant de prix? De la grande masse des morts, on ne s'occupe guère ; ils s'en vont évidemment grossir la foule indécise et presque impersonnelle des Pères. Quant aux méchants et aux impies, la théologie a quelques motifs de s'intéresser à leur sort. Elle les voue aux épouvantes illimitées du séjour infernal ; c'est à leur intention que la mort évoque encore l'idée d'un trou noir et d'épaisses ténèbres [1].

Il se fait donc une séparation des bienheureux et des damnés. D'après quelle procédure et sous le contrôle de qui? Les textes nous laissent dans le vague sur cette question, dont l'intérêt est d'ailleurs doctrinal plutôt que pratique. Un passage [2] mentionne, semble-t-il, une sorte de psychostasie, mais sans aucun des détails pittoresques dont abonde la description que font du pèsement de l'âme les documents religieux de l'Egypte. Les théologiens ont trouvé plus important de savoir en vertu de quelle norme le départ s'accomplit entre les bons et les mauvais. Et cela se comprend ; de la réponse donnée à cette question dépend pour une bonne part l'influence que la religion exerce sur la vie. Sur ce point, les textes sont donc très affirmatifs. C'est grâce aux œuvres et à la connaissance, — œuvres rituelles et connaissance théologique, — qu'on est victorieux de la mort : « En prononçant le cri *vaṣat* [3], le *hotar* consacre le

1. Voir, dans le 5e volume des *Sanskrit Texts*, p. 311, sqq., une collection de textes sur l'enfer et ses supplices.

2. *Śat. Br.* XI, 2, 7, 33.

3. *Vaṣat* (ou *vauṣat*) est le cri sacrificiel que pousse le *hotar* après qu'il a prononcé la formule par laquelle il invite le dieu à boire le soma, et au moment où l'*adhvaryu* verse l'offrande dans le feu.

sacrifiant après la mort; il le fait naître de ce cri, et le sacrifiant est délivré de la mort; le sacrifice devient l'*ātman* (le corps, la personnalité) du sacrifiant; devenu le sacrifice, il est délivré de la mort. Et en vérité, quelque offrande qu'il fasse, l'offrande devient son ātman dans l'autre monde; et quand celui qui sait cela, quitte ce monde-ci, cette offrande lui crie: « Viens ici, je suis ici, ton ātman » (*Śat. Br.* XI, 2, 2, 5, sq.)[1].

§ 3. *La victoire sur la seconde mort.*

La durée de la vie à venir n'importe pas moins que sa qualité. Un bonheur frappé de caducité n'est plus un bonheur. Les penseurs brahmaniques paraissent avoir été tourmentés par la crainte que l'existence d'outre-tombe pourrait bien ne pas continuer indéfiniment.

En effet, pourquoi se seraient-ils imaginé que la vie future dût être « immortelle »? Bien au contraire, l'anéantissement, la *nirṛti*, guette l'âme, et la menace d'autant plus qu'elle est désormais privée du soutien qu'avant la mort elle avait dans le corps. Les organes corporels s'en sont retournés chacun à l'élément dont ils sont venus, et la crémation a hâté cette dissociation de l'individu humain. Pendant que le feu consume le cadavre, l'officiant dit: « Que l'œil aille au soleil; que le souffle aille dans le vent; va dans le ciel, va dans la terre, conformément à la règle; ou bien va dans les eaux, si telle est ta destination; entre dans les plantes avec tes membres » (*Rv.* X, 16, 3)[2]. De même,

1. On lit aussi dans le Rigvéda: « Le mort rejoint au ciel les offrandes qu'il a faites » (X, 14, 8). Mais, d'une manière générale, le recueil des hymnes est bien moins exclusif que le *brāhmaṇa*. Une pièce qui compte certainement parmi les plus jeunes de la collection, s'exprime ainsi: « Au ciel sont les ascètes, *les héros qui ont donné leur vie dans les combats*, les riches qui ont fait par milliers des dons (aux prêtres), les Pères qui ont observé et fortifié la loi du sacrifice » (X, 154, 2).

2. Le Śatapatha-Brāhmaṇa présente la même idée avec une modification intéressante: « Quand celui qui sait ainsi s'en va de ce monde, par sa

quand il s'agit de rappeler un moribond à la vie, le sorcier fait revenir du vent le souffle, et du soleil l'œil; il remet en place l'âme dans le corps et délivre ainsi le malade des liens de *Nirrti* (*Ath.* VIII, 2, 3; VIII, 1, 3).

Or il semble impossible que l'âme puisse subsister longtemps sans un support quelconque. A l'origine, on croyait qu'elle trouvait comme un point d'appui dans le cadavre ou dans les cendres. Aussi, dans la vieille liturgie funéraire, au moment où l'on déposait les os calcinés dans la terre, on disait au défunt : « Entre ici dans la terre, notre mère, la vaste terre, la terre bienfaisante, douce comme la laine ou comme une jeune femme, pour celui qui a fait beaucoup d'offrandes ; puisse-t-elle te défendre contre l'approche de Nirrti » (*Rv.* X, 18, 10). Les théologiens ne croient plus que l'âme demeure attachée aux ossements déposés dans la tombe ; mais ils n'en sont pas encore à croire qu'elle puisse vivre indépendamment de tout substrat ; ils s'appliquent donc à reconstituer pour elle un nouveau corps qui lui servira dans l'autre monde. Dès lors, pour celui qui échappe à l'anéantissement, le trépas est comme une nouvelle naissance : « Un homme naît trois fois; tout d'abord, de ses père et mère ; puis, quand il fait l'offrande[1] ; quand il meurt, qu'on le place dans le feu et qu'il revient à l'existence, il naît pour la troisième fois » (*Śat. Br.* XI, 2, 1, 11). — « Par le moyen des *cāturmāsya*, Prajāpati se façonna un corps (*ātman*) ; de même le sacrifiant qui sait se façonne un corps par le moyen des mêmes offrandes » (*ib.* XI, 5, 2, 8). — « En vérité, il sacrifie à lui-même (et non pas aux dieux), celui qui sait ceci : Ce corps, mon (nouveau) corps est

parole, il passe dans le feu ; par son œil, dans le soleil ; par son esprit, dans la lune ; par son oreille, dans les points cardinaux ; par son souffle, dans le vent. Étant composé de tout cela, il devient celle des divinités qu'il désire, et il est dans son repos » (X, 3, 3, 8). On a conservé artificiellement l'ancienne formule, en l'adaptant tant bien que mal à une conception panthéiste de l'univers.

1 C'est-à-dire quand, nouveau marié, il est à son tour « maître de maison ».

établi par cet autre (corps, c'est-à-dire par le sacrifice) ; ce (nouveau) corps est établi par cet autre.— Et de même qu'un serpent se débarrasse de sa peau, de même il se débarrasse de son corps mortel, du mal ; et fait de *ṛc*, de *yajus*, de *sāman* et d'offrandes, il gagne le monde céleste» (*ib.* XI, 2, 6, 13). — «Le sacrifice devient son corps ; devenu le sacrifice, il est affranchi de cette mort..... Et en vérité, quelque offrande qu'il fasse ici-bas, cette offrande devient son corps *(ātman)* dans l'autre monde. Et quand celui qui sait ceci trépasse, alors cette offrande, étant derrière lui, l'appelle: « Viens » ici ; ici je suis, ton corps » ; et parce qu'elle l'appelle *(āhvayati)*, elle est une *āhuti*, une invocation» (*ib.* XI, 2, 2, 5, sq.).

Mais lorsque l'âme s'est ainsi assuré un corps, un moi, dans le monde des Pères ou des dieux, est-elle définitivement garantie contre l'anéantissement? Non, certes. Il est au contraire expressément déclaré que les Pères sont mortels: « On peut établir ses feux alors que le soleil s'avance vers le nord[1]. Car le soleil écarte le mal des dieux, et, par conséquent, le sacrifiant écarte aussi le mal de lui-même. Les dieux sont immortels; alors même que le sacrifiant n'a aucun espoir d'immortalité, il obtient du moins la (pleine) vie, s'il établit ses feux pendant ce temps. Mais s'il les établit pendant que le soleil s'avance au sud, il n'écarte point la mort de lui-même, car le mal n'est point écarté des Pères. Les Pères sont mortels; aussi meurt-il avant d'avoir atteint la (pleine) vie» (*Śat. Br.* II, 1, 3, 4 ; cf. II, 1, 4, 9). Comme les Egyptiens, les Hindous de l'époque brahmanique ont redouté l'éventualité d'une destruction posthume ; comme les Egyptiens, ils se sont mis en quête de moyens pour échapper à cette seconde mort, à ce *punarmṛtyu*, dont la hantise est si manifeste dans les *Brāhmaṇa*[2].

1. Le nord est le séjour des dieux ; le sud, celui des Pères.

2. Le Rigvéda promet souvent l'*amṛta* (ou *amṛtatva*), l'immortalité, à ceux qui ont généreusement donné la *dakṣiṇā* : « A ceux qui ont donné aux prêtres la *dakṣiṇā* appartient ce qu'il y a de beau ici-bas ; à eux,

Les agents de la seconde mort sont nombreux. Comme la vie présente, la vie à venir peut avoir sa terminaison violente ou son issue naturelle. La faim est par excellence l'agent de la mort violente. L'agent de la mort naturelle, c'est le soleil. Et à juste titre ; car le soleil, par la succession des jours et des nuits, crée le temps, et le temps ronge l'existence future aussi bien que l'existence présente : « Le soleil est la mort. Les créatures qui sont de ce côté-ci (du soleil) meurent ; mais celles qui habitent de l'autre côté sont les dieux, et les dieux, par conséquent, sont immortels (*Śat. Br.* II, 3, 3, 7). — « Le jour et la nuit, par leur révolution, détruisent dans l'autre monde le fruit des bonnes actions de l'homme. Mais le jour et la nuit sont de ce côté (du soleil). Ils sont de l'autre côté pour celui qui est allé au ciel ; c'est pourquoi ils ne détruisent pas le fruit de ses bonnes actions. Et tout comme un homme qui, de l'intérieur d'un char, regarde en bas le mouvement circulaire des roues, il regarde de même au-dessous de lui le mouvement circulaire du jour et de la nuit. Et, en vérité, le jour et la nuit ne détruisent pas la récompense de celui qui sait ainsi l'affranchissement du jour et de la nuit » (*ib.* II, 3, 3, 11, sq.).

Le problème qui se pose à celui qui veut échapper au *punarmṛtyu*, à l'anéantissement définitif, c'est de trouver

les soleils qui sont au ciel. Ils jouissent de l'*amṛta*, ceux qui donnent la dakṣiṇā, ils prolongent leur vie » (I, 125, 6). Comme la notion de seconde mort est étrangère au Rigvêda, ce que le poète promet à l'homme généreux, c'est de ne pas être anéanti par la mort prochaine. On a pensé que dans les hymnes l'*amṛtatva* était un équivalent de « plénitude de vie », et le passage qui vient d'être cité semble, en effet, appuyer cette interprétation. Il est probable cependant que le poète met, par une sorte de chiasme, les soleils en rapport avec l'*amṛta*, et la prolongation de la vie avec ce qu'il y a de beau sur cette terre. D'autres passages, en tout cas, distinguent nettement entre l'immortalité et la pleine vie. Ainsi, nous lisons : « Là haut, au ciel, ont pris place ceux qui donnent la *dakṣiṇā* ; unis au soleil sont ceux qui ont donné des chevaux ; ceux qui ont donné de l'or jouissent de l'immortalité ; ceux qui ont donné des vêtements prolongent leur vie » (*Rc.* X, 107, 2). Pour le chantre védique, est immortel celui qui n'est pas anéanti par la mort qui mettra fin à son existence *présente*.

le moyen de se mettre pour toujours à l'abri de la faim, et d'exister en dehors du temps.

Les dieux ont frayé aux hommes la voie du salut. Eux aussi, étaient mortels dans le principe ; bien plus, ils n'avaient pas de réelle personnalité, ils étaient sans âme, *anātmanaḥ* [1]. Ils eurent peur de la mort. Prajāpati les délivra de cette crainte en leur enseignant les rites du sacrifice. Depuis qu'ils ont « vu » l'établissement des feux, ils sont « apparentés à l'immortalité ».

C'est par les œuvres rituelles qu'à leur tour les hommes peuvent s'affranchir du *punarmṛtyu*. Déjà le Rigvéda avait proclamé la souveraine efficacité du sacrifice : « Nous avons bu le soma ; nous sommes devenus immortels ; nous sommes entrés dans la lumière ; nous avons connu les dieux » (VIII, 48, 3). — « Là où brille une lumière qui ne s'éteint point, dans le monde où *Svar* a son point d'appui, conduis-moi, ô Soma, dans ce monde immortel, impérissable ; — dans ce monde où est Yama, où est l'enceinte du ciel, où sont les eaux de jouvence, là, fais-moi immortel » (*ib.* IX, 113, 7 sq.). Le *Śatapatha-Brāhmaṇa* revient sans cesse sur cette idée. Le sacrifice, dit-il, est un vaisseau en partance pour le ciel (II, 3, 3, 15, sqq). — « Assurément, notre secours [2], c'est le sacrifice » (I, 5, 2, 1). — « En vérité, en naissant, l'homme contracte une dette personnelle envers la mort ; en sacrifiant, il se rachète de la mort » (III, 6, 2, 16). — « Agni dit à l'homme : Après m'avoir fait naître, alimente-moi ; et comme, dans ce monde-ci, tu me feras naître et m'alimenteras, ainsi dans l'autre monde, je te ferai naître et t'alimenterai » (II, 3, 3, 2).

Construire l'autel du feu, c'est, à chaque brique qu'on met en place, ajouter quelque chose à sa vie future. D'autre part, celui qui régulièrement s'acquitte de l'*agnihotra*, de l'offrande quotidienne à faire soir et matin dans le feu sacré,

1. *Śat. Br.* II, 2, 2, 8 ; XI, 2, 3, 6.
2. *Prāvitra*, ce qui fait avancer ; ce qui protège et sauve.

aura à manger soir et matin dans l'autre monde [1]. Plus on offre de sacrifices, plus le corps qu'on se prépare dans l'autre monde est exempt d'éléments grossiers ; devenu éthéré, glorieux, le sacrifiant n'aura plus besoin de manger. Quand on a vécu la pleine vie, c'est-à-dire cent ans, la sublimation est complète : « On peut conquérir l'immortalité de deux manières : en construisant l'autel aux cent parties, et par une vie de cent années. C'est pourquoi l'on dit : Une vie de cent années donne le ciel » (*Śat. Br.* X, 2, 6, 7). — « Celui qui accomplit l'*agnihotra* a de la nourriture le soir et le matin dans l'autre monde ; car c'est là la vertu qui réside dans le sacrifice. Celui qui offre le sacrifice de la nouvelle et de la pleine lune, mange de quinzaine en quinzaine. Celui qui s'acquitte des sacrifices de saison, mange tous les quatre mois... Celui qui construit l'autel du feu, à son gré mange de cent en cent ans, ou ne mange pas ; car cent ans, c'est l'immortalité » [2] (*ib.* X, 1, 5, 4). — « Le séjour assuré à ceux qui meurent avant vingt ans, c'est le monde du jour et de la nuit [3]. Si l'on meurt entre vingt et quarante ans, on se rend dans le monde des demi-lunaisons ; entre soixante et quatre-vingts, dans celui des saisons ; entre quatre-vingts et cent, dans celui de l'année. Seul celui qui vit cent ans ou plus obtient l'immortalité. En vérité, c'est par le moyen de nombreux sacrifices qu'on gagne un jour, une nuit de vie » (*ib.* X, 2, 6, 8).

Du moment que l'homme est ainsi garanti contre la destruction finale, le soleil n'a plus de prise sur lui. C'est ce que le *Brāhmaṇa* entend quand il dit que l'on construit l'autel au-dessus du soleil (*Śat. Br.* X, 5, 1, 4). La succession des jours et des nuits ne consomme pas dans l'autre monde

1 Voir, par exemple, *Śat. Br.* II, 3, 3, 9; X, 1, 5, 4.

2. La puissance nutritive qui se trouve dans l'établissement de l'autel est si grande qu'elle soutient le sacrifiant pendant cent ans ; dès lors, il n'a plus besoin de manger, car l'immortalité lui est assurée.

3 Ils ne quittent donc pas cette terre, où l'homme mange deux fois par jour.

le trésor de bonnes œuvres acquis par celui qui sait (*Taitt. Br.* III, 10, 11, sq.).

L'exactitude et la ponctualité dans l'accomplissement des actes rituels sont les conditions essentielles de leur efficacité. Encore faut-il pourtant les faire avec une pleine connaissance de leur signification; il faut savoir. L'élément intellectuel, si important dans le sacrifice en général, ne saurait faire défaut dans des cérémonies qui ont pour but de procurer au sacrifiant un corps mystique en vue de sa future existence. «Il y a ce vers : « Par la connaissance, on s'élève à » cet état où les désirs sont anéantis. Les dons faits à l'occa- » sion du sacrifice ne s'y élèvent point, ni les fervents prati- » quants du rite, sans la connaissance. » En effet, celui qui ne sait pas ceci, ne saurait arriver dans l'autre monde, ni au moyen de *dakṣiṇā*, ni par des pratiques dévotes; mais ce monde-là appartient à ceux-là seuls qui savent » (*Śat. Br.* X, 5, 4, 16).

Sans doute, le savoir postulé est avant tout rituel : «Il y a deux manières de devenir immortel, l'œuvre et la connaissance. Mais c'est l'autel du feu qui est la connaissance, et c'est l'autel du feu qui est l'œuvre. Et quiconque sait cela et fait cette œuvre, vient à la vie quand il est mort; et venant à la vie, vient à la vie immortelle. Sinon, il vient de nouveau à la vie quand il meurt, et devient la nourriture de la mort, indéfiniment» (*Śat. Br.* X, 4, 3, 9, sq.). Mais une fois l'intellectualisme dans la place, la position des ritualistes purs est gravement compromise. De par sa vertu propre, la connaissance identifie le sujet qui connaît avec l'objet de la connaissance. Savoir le sacrifice comme une source mystique d'énergie universelle et divine, suffit pour élever l'homme au-dessus des limitations de l'humanité. C'est s'unir au soleil que de cesser de s'abuser sur le compte du soleil : « En vérité, jamais le soleil ne se couche, ni ne se lève. Quand on s'imagine qu'il se couche, en réalité, parvenu à la fin du jour, il se tourne et fait la nuit en bas, le jour de l'autre côté. Quand, au matin, on s'imagine qu'il

se lève, en réalité, parvenu à la fin de la nuit, il se tourne, et fait le jour en bas, et la nuit de l'autre côté. En vérité jamais il ne se couche : et celui qui sait que jamais il ne se couche, s'unit au soleil et obtient communauté de nature et de séjour avec le soleil » (*Ait. Br.* III, 44). C'est de même un moyen sûr d'échapper à la seconde mort que de connaître l'*ātman* universel, l'être permanent, âme de l'univers : « Qu'on le sache, dit Prajāpati à Puruṣa Nārāyaṇa, tous les mondes, je les ai placés dans mon moi, et mon moi, je l'ai placé dans tous les mondes ; tous les dieux, je les ai placés dans mon moi, et mon moi je l'ai placé dans tous les dieux ; tous les Védas, tous les souffles de vie, je les ai placés dans mon moi, et mon moi je l'ai placé dans les Védas, dans les souffles de vie. Car impérissables, en vérité, sont les mondes, les dieux, les Védas, les *prāṇa*, et celui qui sait cela passe du périssable dans l'impérissable, triomphe de la seconde mort, atteint la pleine mesure de vie » (*Śat. Br.* XII, 3, 4, 11)[1].

Accompli selon toutes les conditions de fidélité et de savoir, le sacrifice divinise le sacrifiant pour l'autre monde. Nous l'avons vu plus haut, la consécration confère temporairement un caractère divin au *yajamāna* : chaque sacrifice est pour lui une ascension dans le monde céleste, et crée entre l'homme et les dieux une commensalité, c'est-à-dire une communauté d'essence[2]. Il est donc tout naturel que tant de sacrifices accumulés aient pour conséquence lointaine de faire passer l'âme du monde des Pères dans celui des dieux, et de lui assurer pour l'autre vie un éclat divin.

Telle qu'elle vient d'être exposée, la doctrine du salut repose sur le principe que c'est le sacrifiant qui, par ses

1. L'idée que, seul, celui qui connaît le *puruṣa*, c'est-à-dire l'ātman, échappe à la mort, est déjà exprimée dans la *Vājasaneyi Saṃhitā* (XXXI, 18).

2. « Si les dieux mangent, ne fut-ce qu'une seule fois, la nourriture qu'on leur offre, on devient immortel » (*Kaus. Br.* 2, 8).

œuvres rituelles et son savoir liturgique, est l'artisan de son immortalité future. C'est bien là, semble-t-il, la conception première, celle qui correspond à un état de société où le père de famille, le riche, est le centre du culte. Que parfois l'on mentionne des rites qui peuvent être accomplis en faveur des pères déjà défunts et les sauvent d'une mort nouvelle[1], nous n'avons encore là qu'une application particulière d'un principe très ancien, à savoir que l'acte accompli par le maître de la maison vaut pour la famille entière ; or les défunts font partie de la collectivité familiale, tout aussi bien que les membres actuellement vivants et les enfants encore à naître.

Ce qui est vraiment nouveau, ce sont certaines affirmations où l'on reconnaît l'influence grandissante du sacerdotalisme, témoignages sporadiques encore, mais bien significatifs, d'une orientation tout autre de la religion.

La caste sacerdotale n'accrédite pas seulement l'idée que pour gagner le ciel et s'assurer l'immortalité, il faut donner aux prêtres : « Il y a deux sortes de dieux ; car, en vérité, les dieux sont les dieux, et les brahmanes qui ont étudié et qui savent sont les dieux humains. Les offrandes sont le sacrifice pour les dieux ; les dons, pour les dieux humains... Ces deux sortes de dieux, quand on les a ainsi réjouis, placent le sacrifiant dans un état de félicité[2]. De même que le germe dans la matrice, ainsi les prêtres officiants placent le sacrifiant dans le monde (céleste), s'il fait des présents à ceux par lesquels il désire gagner le ciel » (*Śat. Br.* II, 2, 2, 6, sq.). Elle en vient à faire du prêtre et des actes rituels accomplis par lui l'instrument essentiel du salut espéré par le *yajamāna*[3] ; elle enseigne que pour échapper à la deuxième

1. Voir, par exemple, *Śat. Br.* XII, 9, 3, 12.

2. C'est-à-dire « le transportent dans le monde céleste » ; *cf.* IV, 3, 4, 4.

3. On lit déjà dans le *Rigveda* : « Quelle que soit la partie de ton corps qu'ait lésée ou un oiseau noir, ou une fourmi, ou un serpent, ou une bête de proie, qu'Agni te la restitue, et *le Soma qui est entré dans les brahmanes* » (X, 16, 6).

mort, il n'est pas besoin de savoir soi-même, il suffit d'avoir auprès de soi un brahmane qui sache : « L'existence ne l'abandonne pas avant son terme naturel ; il vit jusqu'à la vieillesse ; il obtient toute la vie ; il ne meurt pas de nouveau, (le roi) qui a pour chapelain, gardien de son royaume, un brahmane qui sait ainsi » (*Ait. Br.* XL, 2,2).

Ajoutons qu'à côté de ces empiétements du sacerdoce, la littérature brahmanique enseigne aussi à l'occasion que l'acte vaut non plus mécaniquement, par la force qui est en lui, mais psychologiquement, en vertu de l'effort personnel déployé par celui qui l'accomplit, et qu'elle semble, par conséquent, réserver les félicités du salut à ceux qui pratiquent l'ascétisme : « Quand Prajâpati eut créé les êtres vivants, la male mort le maîtrisa. Alors, pendant mille années, il pratiqua des austérités, s'efforçant de laisser le Méchant derrière lui... Dans la millième année, il se purifia tout entier... et le Méchant qu'il purifia, c'est son corps. Mais qu'est-ce que l'homme, et comment pourrait-il compter sur une vie de mille années ? Par la connaissance, en vérité, celui qui sait acquiert (les mérites d'un acte de) mille années [1]... C'est pourquoi, que celui qui sait cela, se livre en tout cas aux austérités. Car, en vérité, quand celui qui sait, pratique les austérités, à commencer par la continence, chaque partie de son être a part au monde céleste » (*Sat. Br.* X, 4, 4, 4).

Peu à peu, le prêtre d'un côté, l'ascète de l'autre, accapareront à leur profit toute la vie religieuse de l'Inde. Le laïque deviendra à peu près complètement étranger au culte brahmanique ; et c'est ailleurs qu'il lui faudra placer son espérance de salut.

1. Cette connaissance consiste à savoir que chaque partie de l'autel représente tant et tant de nuits, de quinzaines, d'années ; les briques, en effet, et tous les éléments de l'autel sont multipliés par mille, et une année vaut mille années.

DEUXIÈME PARTIE

LA FORMATION
DES IDÉES THÉOSOPHIQUES

CHAPITRE PREMIER

Les Upaniṣad.

Les *Upaniṣad*[1] sont des traités de philosophie religieuse dont le nombre dépasse notablement le chiffre de deux cents, et qui diffèrent beaucoup les uns des autres par la date, la forme, l'étendue, la tendance. Les plus anciennes, c'est-à-dire celles dont nous avons à nous occuper à peu près exclusivement, nous ont été transmises sous forme d'appendices aux *Brâhmaṇa*. Mais si les *Brâhmaṇa* sont avant tout des ouvrages d'exégèse théologique, composés pour les brahmanes encore astreints à la pratique des œuvres religieuses, les *Upaniṣad* font partie des « livres de la forêt », et sont destinées aux mêmes brahmanes, alors que, quittes de leurs devoirs domestiques et rituels, ils peuvent se livrer dans la solitude à la méditation et à la contemplation. Autant dans les *Brâhmaṇa* la pensée apparaît entravée encore dans un formalisme étroit, autant elle semble dans leurs annexes vagabonder libre et audacieuse.

1. *Upaniṣad* est un mot formé de la racine *sad* « être assis », et des deux préfixes *upa*, *ni* ; le verbe *upa ni-sad*, qui d'ailleurs est très rare, a le sens tout à fait général de « s'approcher ». On comprend, par conséquent, qu'il soit difficile de déterminer la valeur première du substantif. M. Deussen pense que, dans le principe, il a désigné un groupe d'élèves réunis autour de leur maître ; puis, l'enseignement qui leur est donné. D'après M. Oldenberg, qui s'appuie sur le sens très fréquent que *sad* prend avec le préfixe *upa*, une *upaniṣad* est une « adoration » à Brahman. Peut-être originellement le mot signifiait-il « introduction », puis « initiation » au sens passif, bien entendu, c'est-à-dire par rapport à celui qui reçoit l'initiation. Ce qui est certain, c'est que, dans l'usage courant, il a pris le sens de mystère, d'enseignement secret.

Les *Upaniṣad* ont commencé par être en prose, dans cette prose gauche et raide de l'ancienne littérature théologique de l'Inde; puis, les vers sont venus se mêler à la prose, et, finalement, l'ont souvent tout à fait remplacée. Ce qui rend ces traités littérairement intéressants, c'est qu'ils se présentent assez fréquemment sous forme de dialogues, et que ces dialogues, par la mise en scène et l'allure de la discussion, font penser à ceux de Platon, ces purs chefs-d'œuvre de la dialectique socratique. Dans l'Inde, comme en Grèce, cette forme a dû paraître la plus appropriée à une exposition où il s'agit bien moins d'un enseignement dogmatique, que d'un effort fait en commun pour préciser un concept qu'on n'entrevoit encore que confusément et pour lequel on cherche l'expression adéquate.

Quelques-uns de ces entretiens soulèvent un problème qui intéresse au plus haut point l'origine des *Upaniṣad*. Bien que ces ouvrages nous aient été transmis par des brahmanes, et qu'ils aient un caractère franchement ésotérique, il arrive que les enseignements les plus profonds soient présentés sous le nom de personnages étrangers aux milieux sacerdotaux. Ici, c'est un roi qui révèle à des brahmanes la vraie nature de la divinité; ailleurs, c'est une femme, habile dialecticienne, qui embarrasse par ses questions de savants théologiens. C'est à une femme également, à son épouse Maitreyī, que l'illustre sage Yājñavalkya communique la haute doctrine de la non-permanence de la conscience du soi. Certes, il y aura plus tard bien d'autres exemples de ces infractions à l'exclusivisme ordinaire des Brahmanes. Ce qui rend celles-ci remarquables, c'est qu'elles se trouvent dans des ouvrages qui font partie de la révélation au même titre que les Védas.

Faut-il conclure de ces faits que les *Upaniṣad* ou du moins les plus anciennes d'entre elles, sont sorties d'un milieu laïque? On est d'autant plus tenté de l'admettre que d'autres considérations pourraient être invoquées à l'appui de cette hypothèse.

Tout d'abord, c'est dans des cercles plutôt hostiles à la religion traditionnelle qu'apparaissent d'ordinaire les tendances théosophiques. N'est-ce pas à cause de cela que les corps ecclésiastiques, se défiant des manifestations individuelles de l'enthousiasme religieux, cherchent presque toujours à canaliser à leur profit le souffle de l'esprit divin ? Les familles brahmaniques attachées à la tradition n'ont pu voir avec beaucoup de sympathie l'éclosion de doctrines qui aboutissaient à nier pour le salut la vertu absolue du sacrifice, et qui, sinon d'une manière expresse, du moins implicitement, mettaient de côté les distinctions de caste. On trouve çà et là, dans les Upaniṣad elles-mêmes, des passages qui laissent entrevoir l'hostilité, ou tout au moins la résistance des milieux sacerdotaux. C'est ainsi qu'un roi Pravahaṇa dit au brahmane Gautama, à propos de la métempsycose : « Cette science n'a encore habité chez aucun brahmane » (*Brh.* 6, 1, 11).

De plus, les *Upaniṣad* s'adressent au sage qui est arrivé à la dernière étape de sa carrière, celle où il est libre de toute obligation rituelle, où il peut mener la vie solitaire et contemplative de l'ascète. Or, de tout temps, l'ascétisme hindou s'est recruté dans les classes les plus diverses. Tous les ascètes ne sont pas des brahmanes. Le privilège brahmanique ne s'étend qu'aux pratiques du culte. Les distinctions et les barrières de caste tombent à ce stade élevé où règne l'individualisme religieux. Il ne serait donc en soi nullement étonnant qu'il y eût dans la philosophie des Upaniṣad des éléments d'origine non brahmanique[1].

1. Il est certain qu'en fait de naissance, les Upaniṣad sont beaucoup moins exigeantes que les Brahmaṇa. Que l'on compare les deux légendes que voici :

« Les *ṛṣi* tenaient session sur la Sarasvatī. Ils excluèrent du soma Kavaṣa, fils d'Ilūṣa, disant : « C'est le fils d'une esclave, un trompeur ; il n'est pas brahmane. Comment pourrait-il rester au milieu de nous, et être consacré ? » — Ils le chassèrent dans un lieu stérile, et dirent : « Que la soif l'y fasse mourir ; qu'il ne puisse boire l'eau de la Sarasvatī ! » — Mais Kavaṣa, emmené dans

Il faut reconnaître, pourtant, que la chose est peu probable. Ce n'est pas, il est vrai, le fait même de la réception de ces traités dans la révélation qui pourrait soulever quelque difficulté. Le brahmanisme n'a pas plus connu d'orthodoxie que de hiérarchie ecclésiastique ; et pourvu qu'on ne contestât pas directement le caractère divin du Véda et la suprématie spirituelle des brahmanes dans les choses du culte, une large tolérance couvrait les doctrines les plus audacieuses. Mais il est, *à priori*, invraisemblable que la haute philosophie des Upaniṣad ait pu naître et prospérer ailleurs que dans les écoles brahmaniques, où se conservaient les pures traditions de savoir et de pensée. Et puis, non seulement c'est à un brahmane illustre, Yājñavalkya, qu'on attribue les enseignements les plus profonds, mais encore le point de départ des plus anciens de

ce lieu stérile et pressé par la soif, « vit » l'hymne en l'honneur d'Apâm Napât. Il parvint ainsi au séjour favori des eaux ; celles-ci affluèrent vers lui. La Sarasvatī l'entoura de toutes parts. Alors les *ṛṣi* dirent : Les dieux assurément le connaissent ; rappelons-le. — Oui, fut-il dit. Ils le rappelèrent » (*Ait. Br.* VIII, 1).

« Satyakâma demanda à sa mère : « Madame, je veux étudier ; de quelle famille suis-je né ? » — Elle lui dit : « Mon enfant, je ne le sais pas. Dans ma jeunesse, étant une servante, j'ai beaucoup couru, et je t'ai conçu. Je ne sais de quelle famille tu es. Mon nom est Jabalā ; le tien, Satyakāma. Dis que tu es Satyakāma, fils de Jabālā. » — Il alla trouver Hāridrumata Gautama, et lui dit : « Vénérable, je veux étudier. Je prie le Vénérable de me recevoir comme élève. » — Gautama lui dit : « Mon cher, de quelle famille es-tu ? » — « Je ne le sais pas, Vénérable. J'ai interrogé ma mère ; elle m'a répondu : « Dans ma jeunesse, étant une servante, j'ai beaucoup couru, et je t'ai conçu ; je ne sais de quelle famille tu es »... Je suis, ô Vénérable, Satyakāma, fils de Jabālā. » — Gautama lui dit alors : « Seul, un brahmane peut parler avec cette franchise... Je t'admettrai comme élève, car tu ne t'es pas écarté de la vérité » (*Chānd. Up.* 4, 4).

Il a fallu un miracle attestant la faveur de la divinité, pour que Kavaṣa fût légitimé aux yeux de ses confrères ; il a suffi que que Satyakāma fît preuve de franchise, pour que sa qualité de brahmane fût incontestée. Il est vrai que cette légende ne pouvait que flatter l'orgueil des brahmanes. N'en ressortait-il pas que ceux-ci avaient le monopole de la véracité? Tout différent est l'esprit qui s'est exprimé dans la fameuse stance bouddhique : « Ce n'est pas la manière d'arranger ses cheveux, ni la famille, ni la naissance, qui font le brahmane ; celui chez qui il y a vérité et droiture, celui-là est heureux ; celui-là est un brahmane » (*Dhammap.* v. 393).

ces écrits est l'explication symbolique d'actes du culte. Enfin, quand on examine de près les récits qui servent de cadres aux dialogues, on ne tarde pas à s'apercevoir qu'ils ne reposent pas sur une tradition réelle et précise. Les rôles que tiennent les personnages sont souvent intervertis d'un traité à l'autre ; tel est ici l'élève qui, ailleurs, est le maître [1]. On sent qu'il n'y a là que de vagues souvenirs, et l'on peut se demander si les auteurs, ayant besoin d'interlocuteurs, n'ont pas pris quelquefois au hasard des noms consacrés par la légende.

Somme toute, l'origine des Upaniṣad ne peut être bien sérieusement contestée. Si grande que soit leur différence d'avec les Brâhmaṇa, les Upaniṣad ne renient pas plus leurs attaches védiques, qu'un ascète, un *sannyâsin* ne renie le passé par lequel il est précisément parvenu à l'étape supérieure de sa vie religieuse. Non seulement elles sont en fait le couronnement de la science théologique, mais encore elles tiennent par bien des liens aux autres parties de la littérature brahmanique. La mythologie y occupe une grande place, et aussi l'explication de nombreux rites. Comme dans l'exégèse des stoïciens et de Philon, l'interprétation allégorique y conserve, tout en les dépouillant de leur sens littéral, nombre de conceptions et de légendes trop sacrées pour qu'on pût penser à les écarter. Enfin on y pratique largement la méthode de transposition directe en concepts théosophiques d'anciennes idées ritualistes, un procédé d'adaptation qui fut toujours en faveur auprès des mystiques.

Deux traits que présentent encore ces curieux ouvrages, ne font que confirmer ce qui vient d'être dit de leur origine. Tout d'abord, les auteurs insistent sur le caractère ésotérique de l'enseignement qui y est donné. Non-seulement le maître se fait, en général, longuement prier avant de révéler la vérité suprême, et quelquefois même il ne cède qu'après avoir soumis son élève à diverses épreuves ; mais

1. La remarque est de M. Deussen.

encore les dépositaires de la science ont pour consigne de ne la transmettre qu'à un nombre restreint de personnes qualifiées : « C'est à son fils aîné que le père doit faire connaître le *brahman*, ou à un disciple particulièrement cher, à aucun autre quel qu'il soit » (*Chānd.* 3, 11, 5). — « Qu'on ne révèle pas ce mystère, le plus profond de tous les mystères, à quiconque n'est pas un fils ou un disciple, à quiconque n'a pas le cœur pacifié ; qu'on le révèle à celui qui est entièrement attaché à son maître et doué de toutes les vertus » (*Maitr. Up.* 6, 29).

En outre, l'orgueil spirituel s'étale ici avec la même suffisance que dans toute la littérature brahmanique. Richesse, beauté, puissance, vertu même ne sont rien au regard de « celui qui sait » : « Il y avait une fois un homme généreux et croyant, Jānaśruti, qui, cuisant beaucoup, beaucoup donnait. Il faisait partout construire des refuges dans la pensée qu'ils serviraient d'abri pour y passer la nuit. Deux flamands volèrent une nuit au-dessus de sa maison. L'un dit à l'autre : Hé ! Bhallākṣa, Bhallākṣa ! L'éclat que Jānaśruti émet de sa personne s'étend au loin comme la lumière du jour. Ne t'en approche pas ! Ne va pas t'y brûler ! — L'autre répondit : Pourquoi parler ainsi d'un homme aussi insignifiant ? On dirait vraiment qu'il s'agit de Raikva, l'homme à la charrette. — Qui est ce Raikva ? — Celui qui le connaît obtient en partage tout ce que les créatures accomplissent de bon, tout comme au jeu de dés, tous les coups inférieurs viennent s'ajouter à celui qui a fait le maximum des points. Quiconque sait ce qu'il sait, jouit du même avantage. — Jānaśruti[1] entendit ces paroles, et envoya son intendant à la recherche de Raikva, l'homme à la charrette. Après bien des courses inutiles, l'intendant rencontra un individu qui, assis à l'ombre d'une charrette, grattait sa lèpre. Il lui dit : Vénérable, es-tu Raikva, l'homme à la charrette ? — Oui, c'est moi, mon bon. — Et l'intendant

1. J'abrège le récit.

revint dire à son maître que l'homme avait été trouvé. Aussitôt Jānaśruti se rendit à cet endroit avec six cents vaches, une parure d'or et un char attelé de mules : Voici, dit-il, six cents vaches, une parure d'or et un char attelé de mules. Fais-moi connaître le Dieu que tu adores. — Raikva se contenta de répondre : Ha ! ha ! ha ! śūdra, tu peux garder tes vaches. — Mais Janaśruti revint une seconde fois avec mille vaches, une parure d'or, un char attelé de mules, et une de ses filles. Il lui offrit les vaches, la parure, le char, la fille, le village dans lequel il habitait : Instruis-moi, lui dit-il, ô vénérable ! — Relevant de son côté le visage (modestement baissé) de la jeune fille, Raikva dit : Emmène ces (vaches), ô śūdra. C'est (seulement) avec un visage comme celui-ci que tu me feras parler. — Et là-dessus, il exposa à Janaśruti la doctrine de l'Être qui absorbe tout en lui, c'est-à-dire qui s'alimente de toute la vie répandue dans l'univers » (*Chand.* 4, 1 et 2).

Si, par leurs origines, les Upaniṣad tiennent encore de fort près au Véda, par l'esprit qui les anime et la tendance qu'elles accusent, elles en diffèrent considérablement.

Remarquons pour commencer que la méthode d'interprétation allégorique qu'elles appliquent à tant de rites et de légendes, les débarrasse en fait du formalisme étroit qui règne dans les Brāhmaṇa. Rien de plus simple, d'ailleurs, que les procédés employés par cette exégèse. Les parties constitutives du culte sont converties directement en symboles de concepts philosophiques. Voici quelques spécimens de ces transpositions, empruntés à la Chāndogya Upaniṣad : l'*udgītha*, le chant que fait entendre l'*udgātar* pendant que se déroule la cérémonie, est identifié à l'espace, *ākāśa* (1, 9) ; — les *sāman*, c'est-à-dire les diverses cantilènes entonnées par l'udgatar, sont donnés comme formant la trame des phénomènes cosmiques et psychiques (2, 11) ; — la *gāyatrī*, la strophe fameuse que tout Hindou fidèle au brahmanisme doit chaque matin répéter en l'honneur

du soleil levant[1], est un symbole de *brahman* (3, 12) ; — les éléments du culte sont ramenés à diverses fonctions vitales, ou même à des obligations morales (3, 17), etc. — Une autre Upaniṣad[2] remplace l'*agnihotra*, la libation qu'il faut faire soir et matin, par le *prāṇāgnihotra*, qui s'accomplit à chaque aspiration et à chaque expiration ; de cette manière, la vie entière devient un sacrifice, et c'est un sacrifice dont on s'acquitte dans le sommeil comme dans la veille. — Mais l'exemple le plus curieux de cette spiritualisation d'antiques concepts, est celui de cette Upaniṣad qui identifie *Agni*, le principe igné, et *Ātman*, l'âme universelle, et qui, attribuant à l'*Ātman* l'épithète de *Vaiśvānara* « omni-humain », consacrée par la littérature védique pour Agni, calque la description de l'*Ātman Vaiśvānara* sur celle que le Śatapatha Brāhmaṇa donne de l'Agni Vaiśvānara.[3]

Et puis, elles sont pessimistes, d'un pessimisme qui est encore enveloppé, mais qui suffit cependant pour créer une autre atmosphère que celle où se meuvent les auteurs des hymnes et des traités théologiques. Ceux-ci, en effet, sont nettement optimistes dans leur conception du cosmos et de l'existence humaine. Non seulement, comme nous avons vu plus haut, la vie est à leurs yeux quelque chose d'ineffablement précieux ; mais encore l'idée d'un ordre universel que les dieux surveillent et que les hommes contribuent à maintenir par le sacrifice, n'est point compatible avec le pessimisme. Se soumettrait-on à l'infinie complexité des rites pour reconstituer chaque jour, chaque mois, chaque saison, chaque année, le *puruṣa* cosmique, si l'on se sentait opprimé par une organisation que tant d'efforts tendent précisément à perpétuer ? Quand le pessimisme n'est pas issu de la spéculation philosophique, — et nous verrons que celui des Upaniṣad n'a pas d'autre origine, — il faut, comme les

1. C'est le vers *Rv.* III, 62, 10.
2. *Kauṣ. Up.* 2, 5.
3. Voir Deussen, *60 Upan.*, p. 144, sqq.

nègres d'Afrique et d'Australie, se croire abandonné à l'aveugle caprice de puissances tyranniques et cruelles pour qu'on n'attende rien de bon de cette vie ou de l'autre.

Cependant, si les conceptions pessimistes que nous trouvons au fond de la philosophie des Upaniṣad, sont étrangères à l'ancien brahmanisme, c'est bien d'idées brahmaniques qu'elles dérivent indirectement. On aurait grand tort de voir dans leur apparition l'intrusion d'un facteur exotique ou absolument nouveau. Encore moins sont-elles nées des dures expériences de la vie. Les Hindous ne semblent pas avoir jamais édifié leurs systèmes sur les données de l'observation. Ils se plaisent au contraire à tirer les conséquences de prémisses une fois posées ; et si leurs théories font quelquefois honneur à la logique de leur pensée, il serait imprudent de croire qu'elles sont en corrélation nécessaire avec les faits objectifs de la réalité. Chez eux, plus que partout ailleurs, la spéculation fut une chose, et la vie en fut une autre... jusqu'au momet où, par la force inhérente à toute idée, mais inhérente surtout aux idées fixées par une tradition religieuse ou philosophique, la spéculation tendit à s'emparer de la vie et à la façonner à son image.

Il n'est point difficile de s'expliquer comment l'interprétation pessimiste de la vie et du monde a pu se former sur le terrain même du brahmanisme. La pensée védique s'était en effet peu à peu élevée à la notion d'un *Brahman* absolu, d'un Brahman conçu comme l'unique réalité, comme l'être immuable. Dès lors, tout ce qui n'était pas Brahman était nécessairement relatif, illusoire, transitoire ; le monde phénoménal était irréel et toute existence séparée de Brahman n'était qu'une angoissante pérégrination au sein du mensonge, de l'instabilité, de la souffrance. Car c'est dans le Brahman seul que résident la pensée vraie, le repos, la félicité.

Nous trouvons donc, dans le pessimisme brahmanique, comme d'ailleurs au fond de presque tous les pessimismes, l'af-

firmation d'une autre économie meilleure[1]. Quand on s'insurge contre la vie, contre la nature, c'est qu'on a en soi un idéal de justice, de vertu, de bonheur, qui est brutalement froissé par le monde des contingences. Il faut en arriver, comme certains disciples extrêmes de Schopenhauer, à nier absolument l'existence de lois, d'un ordre, d'une organisation de l'univers, pour que le pessimisme de l'en-deçà ne corresponde pas à un optimisme de l'au-delà. Le pessimisme hindou, déterminé dans sa nuance particulière par la conception de l'Être Un et Tout, n'a point à l'origine considéré la vie actuelle comme mauvaise en soi. On n'en viendra que plus tard à condamner la vie ; on le fera dans certaines philosophies issues des Upaniṣad et dans le bouddhisme, qui lui aussi est à bien des égards l'aboutissement de ces mêmes traités. Les Upaniṣad qui déclament contre l'existence, sont de date relativement récente. Pour le moment, ce qui tourmente les vieux penseurs de l'Inde, c'est le sentiment de l'instabilité et de l'irréalité des choses humaines, l'idée obsédante que dans le monde empirique il n'est rien qui ne soit incertain, incomplet, relatif.

Telles sont les deux prémisses de la philosophie des Upaniṣad : affirmation que Brahman, l'âme universelle, est l'unique réalité ; affirmation que les âmes individuelles sont, par leur individualisation même, et tant que dure leur individualité, en état de souffrance. Si nous ajoutons que ces antiques ouvrages ne se contentent pas de constater le mal, mais veulent aussi le guérir en montrant aux hommes le moyen d'échapper au cercle dans lequel est enfermée leur existence particulière, nous connaîtrons à la fois les bases et les tendances de l'enseignement théosophique qui y est donné.

1. C'est l'espérance d'une vie éternelle au sein de Dieu qui, dès l'origine du christianisme, a inspiré tant de condamnations du « monde » ou du « siècle » : « Nous savons que le monde entier est plongé dans le mal » (1re ép. de Jean, V, 19).

CHAPITRE II

La doctrine des Upanisad.

L'enseignement contenu dans les anciennes Upaniṣad peut se ramener à trois dogmes fondamentaux :

1° L'âme individuelle est identique à l'âme universelle ; doctrine de l'*advaita* (non-dualité) ;

2° L'existence individuelle de l'âme est pour celle-ci un état de souffrance ; doctrine du *saṁsara* (métempsycose) ;

3° L'âme individuelle est affranchie de la souffrance par sa réunion à l'âme universelle, réunion réalisée dès qu'elle prend conscience de son identité avec celle-ci ; doctrine du *mokṣa* (salut).

I. LA DOCTRINE DE L'ADVAITA

§ I. *Le Brahman.*

L'être en soi, c'est-à-dire l'être dénué de toute qualité contingente, de toute relativité, c'est *Brâhman*. On le désigne souvent par le mot le plus abstrait qu'une langue puisse posséder, *ce (tat)*. L'indétermination absolue de l'être, c'est la seule chose qu'on soit en droit d'affirmer de Brahman. De lui, on ne peut rien dire, sinon « qu'il n'est

pas ainsi, ni ainsi »[1]. Soustrait à tous les contrastes, à tous les heurts, sa félicité est absolue, — absolue précisément parce qu'elle est négative; — car « il est sans péché; il ne vieillit ni ne meurt; il n'éprouve ni douleur, ni faim, ni soif; ses désirs sont vrais, et vrais sont ses vouloirs » (*Chānd.* 8, 7, 1). C'est pourquoi on ne définit pas Brahman; on tâche de le nommer. Quand certaines Upaniṣads, qui ne comptent point d'ailleurs parmi les plus anciennes, s'efforcent non pas de définir, mais de décrire le Brahman, elles se contentent d'accumuler les épithètes négatives[2] : « Au commencement, en vérité, Brahman était ce monde. Il[3] est un, infini. Il est infini du côté de l'est, infini du côté du sud, infini du côté de l'ouest, infini du côté du nord; infini en haut, en bas, en tout sens. Les régions de l'espace n'existent pas pour lui; pour lui, rien qui soit oblique, vertical, horizontal. Il est l'inconcevable *Ātman* suprême, l'incommensurable, le non-né, l'insondable, l'inintelligible. Il est l'essence de l'espace. Quand l'univers est détruit, lui seul veille, et c'est lui qui, commençant par l'espace, réveille tout cet univers qui est pure pensée; c'est par lui que cet univers est pensé; c'est en lui qu'il se dissout, etc... » (*Maitr. Up.* 6, 17). Brahman est l'essence de l'essence des choses : « De même que l'araignée se vide par le fil qu'elle tisse, de même que du feu sortent les petites étincelles, de même naissent de Brahman tous les souffles de vie, tous les

1. *Neti, neti* (*Brh.* 4, 2, 6; 4, 4, 27, etc.), suivant l'interprétation de M. Deussen, *Gesch. der Phil.* I, 2, p. 136. Il est probable, cependant, que *iti* n'a pas dans cette fameuse formule un autre sens que dans tant de passages où il sert à mettre en relief un mot, une phrase; en ce cas, il faudrait comprendre : « Non! non! je le dis »; bien entendu, la négation porterait non pas sur l'existence de Brahman, mais sur ce qu'on en peut dire ou penser.

2. La philosophie orthodoxe lui assignera des qualités positives : l'être, la pensée, la félicité, *sac-cid-ānanda*; les anciennes Upaniṣad ont, sinon la formule, du moins ses éléments, cf. Deussen, *Gesch der Phil.* I, 2, p. 116-133.

3. Au masculin, quoiqu'il s'agisse de *brahman* neutre.

mondes, tous les dieux, tous les êtres. Son « nom secret »[1] c'est « réalité de la réalité » (*satya satyasya*), car les souffles de vie sont la réalité, et il est leur réalité » (*Brh.* 2, 1). L'écrit qui appelle Brahman l'essence de l'essence des choses, ne prétend pas par là le définir. Tout au contraire, c'est une manière d'indiquer que notre entendement ne peut le concevoir ; nous connaissons la chose, le *satya*, mais non pas la réalité profonde, la chose en soi, le *satya satyasya*. « La parole et la pensée étaient parties à la recherche de Brahman ; elles sont revenues sans l'avoir trouvé » (*Taitt. Up.* 2, 4).

§ 2. *L'âme individuelle.*

S'il est impossible de connaître directement l'âme universelle, il n'en est pas de même de l'âme individuelle, c'est-à-dire du *jiva âtman*. Les Upaniṣad ont toute une psychologie ; on peut même dire qu'elles en ont plusieurs. Des éléments notoirement animistes s'y juxtaposent à des vues qui ne manquent ni de subtilité ni de hardiesse.

La réalité de l'âme individuelle est un fait si évident que l'idée ne vient même pas de l'affirmer spécialement. L'existence de l'âme n'est point une simple hypothèse, dont on se sert pour expliquer tel ou tel phénomène ; il n'y a point là non plus induction basée sur des observations. Pour les Hindous, — et quel est le peuple « primitif » qui ne soit pas dans le même cas ? — c'est, en quelque sorte, une donnée immédiate de la conscience. On la constate, on ne la démontre pas[2]. L'âme est même si bien un fait primaire, qu'elle apparaît comme la réalité par excellence, celle sur laquelle on s'appuie pour expliquer les autres êtres de l'uni-

1. *Upaniṣad* : c'est un témoignage important du sens premier de ce mot, d'autant plus qu'il nous est fourni par une des plus anciennes Upaniṣad.

2. C'est ce que déclarera encore, et sans ambages, un texte relativement récent : « Comme [l'existence de l'âme] n'est pas contestée, on n'a pas plus besoin de la prouver, qu'on ne le fait pour le *dharma*, le devoir » (*Sâk.* S. 1, 138).

vers : « C'est ton âme qui est à l'intérieur de tous les êtres » (*Brh.* 3, 4, 1 ; 3, 5, 1).

Comme on sait, les Upaniṣad ne font en ceci qu'affirmer avec précision l'idée qui, plus ou moins consciemment, est à la base de toute conception animiste de l'univers : animaux, plantes, objets naturels ou manufacturés ont une âme ; et cette âme ne diffère point essentiellement de celle qui sent, pense, et veut dans chaque homme. Le « conducteur interne », *antaryāmin*, que nous avons en nous, se retrouve aussi dans tous les phénomènes de la nature, dans tous les êtres organiques, dans tous les organes. Yājñavalkya, au cours d'une dispute qu'il soutient contre un rival, passe en revue les êtres qui sont intérieurement régis par ce guide, et la description qu'il fait de l'*antaryāmin* n'est qu'une longue série de variations dont voici le type : « Celui qui, demeurant dans la terre, est différent de la terre, que la terre ne connaît pas, dont la terre est le corps, qui intérieurement régit la terre, — c'est ton âme, le directeur intime, l'immortel. » Il en est de même des eaux, du feu, de l'atmosphère, du vent, du ciel, du soleil, de la lune, des étoiles, des régions du monde, de l'éclair, du tonnerre : « voilà pour les divinités » ; — puis viennent les mondes, les Védas, les êtres, la respiration, la parole, l'œil, l'oreille, etc. (*Brh.*, 3, 7)[1].

L'âme est localisée ; sa place habituelle est dans la cavité du cœur : « En vérité, cette âme est dans le cœur » (*Chand.* 8, 3, 3). Mais on la présente aussi comme diffuse dans le corps qu'elle remplit « jusqu'au bout des ongles »[2]. En ce cas, elle a la forme d'un homme (*Taitt. Up.* 2,2),

1. Les auteurs des Upaniṣad ont trouvé la notion d'âme dans la tradition religieuse. Le Rigvéda appelle l'âme *manas* : X, 58 ; X, 60, 10 ; dans les hymnes, l'*ātman* est, ou bien le souffle (X, 16, 3), ou bien l'essence d'une chose : le soleil est l'atman de tout ce qui se meut ou demeure (I, 115, 1) ; soma est l'atman du sacrifice (IX, 2, 10), ou d'Indra (IX, 85, 3).

2. *Brh.* 1, 4, 7. Les Grecs aussi disaient ἐξ ὀνύχων, et les Romains *ex unguiculis*, quand ils parlaient d'un sentiment qu'on éprouve dans toutes les parties du corps.

et c'est dans le sommeil qu'elle se concentre dans le cœur (*Brh.* 2, 1, 16, sqq.; *Kauṣ.Up.* 4, 19).

Si peu de place qu'elle occupe, elle est cependant étendue. Elle a la grandeur du pouce (*Kaṭh.Up.* 4, 12, sq.; 6, 17); qu'on partage la pointe d'un cheveu en cent parties, et qu'on prenne la centième partie d'une de ces cent parties, ce sera la grandeur de l'âme (*Śvet.Up.* 5, 9). Il se pourrait cependant qu'on ne lui ait assigné des dimensions que pour faire éclater d'une manière plus saisissante le contraste entre son infinie petitesse comme *jiva-ātman*, et son infinie grandeur comme *parama-ātman* : « Mon âme qui est dans mon cœur, est plus petite qu'un grain de riz, ou qu'un grain d'orge, ou qu'un grain de moutarde, ou qu'un grain de millet, ou que le germe qui est dans un grain de millet; cette âme, qui est dans mon cœur, est plus grande que la terre, plus grande que l'atmosphère, plus grande que le ciel, plus grande que ces mondes » (*Chand.* 3, 14, 3).

Cette âme est une entité à part; elle n'est pas une fonction du corps. En effet, elle peut quitter le corps : elle le quitte dans le rêve : « Dans le sommeil, l'âme, l'unique oiseau d'or de l'esprit, repoussant le corps, veille et abaisse ses regards sur ceux qui dorment; en possession de la lumière, elle revient à sa (véritable) place. Pendant qu'elle laisse le souffle vital garder son nid inférieur, immortelle, elle s'envole de ce nid et circule où il lui plaît. Dans son rêve, elle va en haut, en bas; dieu, elle crée de nombreuses formes : il lui semble tantôt qu'elle s'ébat rieuse au milieu de femmes, tantôt qu'elle voit des objets d'épouvante » (*Brh.* 4, 3, 12, sqq.). Aussi faut-il avoir soin de ne pas éveiller brusquement un homme qui dort; son âme, absente du corps, n'aurait pas le temps de réintégrer son domicile (*ib.* 15).

Aucun trait, jusqu'ici, dont on ne puisse trouver le parallèle dans les religions animistes. Il s'en faut de beaucoup que les Upaniṣad s'en soient tenues là; sur l'activité de l'âme, elles ont des vues plus profondes, qui préparent les voies à l'idéalisme futur.

L'âme, enseigne-t-on maintenant, est une lumière qui brille par elle-même; son essence est d'être lumière[1]. « Quand le soleil et la lune sont couchés, quand le feu et la voix sont éteints, o Yājñavalkya, qu'est-ce qui sert de lumière à l'homme? — Grand roi[2], il se sert à lui-même de lumière; car à la lumière de son âme, il s'assied et il va ; il fait sa besogne, et rentre chez lui » (*Brh.* 4, 3, 6).

L'âme est ce qui transforme les sensations en sentiments, en perceptions, en vouloirs; elle est agissante dans le rêve comme dans la veille, empruntant au monde extérieur les matériaux dont elle construit son univers. Elle est le point de jonction de toutes les fonctions physiologiques ou psychiques : « Quand l'œil est dirigé vers l'espace, l'ātman est l'esprit qui est dans l'œil, et l'œil n'est que l'instrument de la vision. Ce qui sait qu'il perçoit une odeur, c'est l'ātman; le nez n'est que l'instrument de l'olfaction. Ce qui sait qu'il dit une parole, c'est l'ātman; la voix n'est que l'instrument du langage. Ce qui sait qu'il entend un son, c'est l'ātman; l'oreille n'est que l'instrument de l'audition. Ce qui sait qu'il pense, c'est l'ātman; l'esprit est son œil divin[3] » (*Chānd.* 8, 12, 4, sq.). — « De même que l'océan est le réceptacle unique de toutes les eaux, de même l'âme, comme peau, est le réceptacle unique de tous les contacts; comme nez, celui de toutes les odeurs; comme langue, celui de toutes les saveurs....., comme esprit, celui de toutes les volitions... » (*Brh.* 2, 4, 11).

L'âme est sujet de toute connaissance; comme telle, elle ne saurait être elle-même connue objectivement. Aussi est-il dit : « Voyant, l'ātman n'est pas vu ; entendant, il n'est pas entendu ; comprenant, il n'est pas compris ; connaissant, il n'est pas connu. En dehors de lui, rien qui voie, entende, comprenne, connaisse. C'est là ton âme, le conducteur interne, l'immortel » (*Brh.* 3, 7).

1. *Bhās-satya*, *Brh.* 5, 6, 1.
2. Le sage s'adresse à Janaka, roi des Vidéhas.
3. C'est-à-dire l'œil avec lequel il voit le passé et l'avenir.

C'est dans le sommeil que l'âme révèle le mieux sa nature; car, si elle rêve, elle déploie toute son activité créatrice; si elle est plongée dans un sommeil sans rêve, alors elle est en pleine possession d'elle-même: «Quand il s'endort, l'ātman prend les matériaux à ce monde qui contient toutes choses; il les taille, et grâce à sa lumière propre, à son éclat, il construit lui-même. Quand il dort, c'est l'esprit qui est sa propre lumière. Or, il n'y a là ni chars, ni attelages, ni chemins; chars, attelages et chemins, il les crée lui-même. Il n'y a là ni étangs, ni fleuves, ni lacs; étangs, fleuves et lacs, il les crée lui-même. Car il est un créateur... On dit aussi que c'est là pour lui le lieu de son état de veille. C'est que dans son sommeil, il voit encore les mêmes objets qu'il voit dans la veille. Dans cet état, l'esprit est éclairé par sa lumière propre. Et quand il a pris du plaisir, qu'il s'est promené, qu'il a vu du bon et du mauvais, il accourt, refaisant le chemin en sens inverse, dans la demeure qu'il occupe à l'état de veille. Et quoi que ce soit qu'il voie alors[1], il n'en reste pas affecté: car l'esprit est (en soi) sans attachement» (*Brh.* 4, 3, 10, sqq.). — Lorsque l'homme dort d'un sommeil sans rêve, « comme un faucon ou un aigle, fatigué de voler dans l'espace, replie ses ailes et s'assoupit, de même l'esprit rentre en cet état où, endormi, il n'a plus ni désir ni rêve... Il atteint alors cette forme où il désire l'ātman, où tous ses désirs sont réalisés, où il est exempt de désirs» (*ib.* 19, 21). — « Uddālaka Aruṇi dit à son fils Śvetaketu: « Apprends de moi ce que c'est que le sommeil. Quand on dit d'un homme qu'il dort, c'est qu'il est à ce moment réuni à « celui qui est »[2]; il est rentré dans sa propre personne. C'est pourquoi on dit qu'il dort, *svapiti*,

1. C'est-à-dire dans le rêve.

2. « Celui qui est » c'est-à-dire Brahman. A en croire Śankara, on disait, dans la vie ordinaire, d'un homme profondément endormi, qu'il est devenu Brahman, ou qu'il est entré dans l'état « brahmique » (ad *Ved. S.* p. 256). Le mot étant considéré comme une image de l'être, il est naturel qu'on veuille étayer des théories sur une étymologie, même absurde, comme celle qui est donnée ici de *svapiti*.

car il est alors rentré dans sa propre personne, *svam apīta*. Il en est comme d'un oiseau qui est attaché à un fil ; après avoir volé en tous sens, ne trouvant aucun moyen de s'en aller, il revient là où il est attaché. De même, en vérité, l'esprit du dormeur, après avoir volé dans toutes les directions, n'ayant pu trouver de lieu où s'en aller, revient là où est son *prāṇa*, son souffle vital. Car l'esprit a pour attache le souffle vital » (*Chānd.* 6, 8, 1). Le sommeil est par conséquent une anticipation momentanée des félicités de l'autre vie : « Après la sortie du corps et l'arrivée au sein de la suprême lumière, la béatitude parfaite se réalise, et l'âme a la forme qui lui appartient (sa forme pure). C'est là l'esprit suprême. Alors celui-ci se promène riant, jouant soit avec des femmes, soit avec des chars, soit avec des amis. Il ne s'occupe plus de cet appendice, le corps ; car le souffle vital est attelé à ce corps, comme une bête de somme est attelée à un char » (*Chānd.* 8, 12, 3 ; *cf.* 8, 3, 4.)

§ 3. *Identité de l'âme universelle et de l'âme individuelle.*

Les Upaniṣad, d'une part, posent une seule réalité, Brahman, l'Être absolu ; d'autre part, elles affirment la réalité de l'âme individuelle, donnée immédiatement à la conscience par l'acte même de la pensée. Pour que cette réalité subsiste en face de la réalité unique, il faut qu'elles soient identiques l'une à l'autre. Elles le sont si bien que, dans ces écrits, Brahman reçoit communément le nom qui semblait devoir être réservé à l'âme individuelle, l'*ātman*, le soi.

Le dogme de la non-dualité est la pierre angulaire de l'enseignement des Upaniṣad. Les plus anciens de ces écrits surtout ne se lassent pas de le répéter. Voulant inculquer à son fils la notion de l'identité de Brahman et de l'âme individuelle, Uddālaka Āruṇi lui dit : « L'être qui est infiniment subtil, tout ceci (tout ce monde) l'a pour essence. C'est là le réel ; c'est là le soi ; toi, tu es cela, *tat tvam asi*,

Śvetaketu » (*Chând.* 6, 8, 7). Pour illustrer cette doctrine par des comparaisons, il lui dit, entre autres : « Mets du sel dans l'eau, et viens demain vers moi. » — Ainsi fit le fils. Le père lui dit : « Apporte-moi le sel que tu as mis hier dans l'eau. » Il chercha, ne trouva rien; le sel avait disparu. « Bois une gorgée à cette extrémité-ci. Comment trouves-tu l'eau ? — Salée. — Bois une gorgée au milieu ; comment l'eau est-elle ? — Salée. — Bois à l'autre extrémité ; comment est-elle ? — Salée. — Laisse l'eau et viens t'asseoir près de moi. » Le fils obéit. Les expériences sont répétées plus tard ; Śvetaketu dit : « L'eau est toujours salée. » — « Le sel qui est dans l'eau, tu ne le vois pas ; or, il y est assurément. L'être infiniment subtil, tout ceci l'a pour essence, c'est là le réel ; c'est là le soi ; toi tu es cela, Śvetaketu » (*ib.* 6, 13).

La conséquence de la doctrine de l'*advaita*, c'est que l'âtman est à la fois immanent et transcendant, « dedans et dehors », comme dit la Maitrâyaṇiya Upaniṣad (5,2) : « il règne dans les êtres en qui il est entré ; il est le maître suprême des êtres. » Cette Upaniṣad qui n'est pas exempte de conceptions très naturalistes, concrétise les deux notions de l'âtman en appelant « soleil » l'âtman du dehors, et « souffle vital », *prâṇa*, l'âtman du dedans (6, 1).

§ 4. *Connaître l'âme individuelle, c'est connaître Brahman.*

Qui veut connaître l'Être absolu, n'a qu'à contempler l'âtman qui réside en lui-même. Car, en vérité, « par un morceau d'argile, nous connaissons tout ce qui est fait d'argile ; les transformations de l'argile ne sont que des mots ; le vrai nom est toujours argile » (*Chând.* 6, 1, 3). C'est précisément cette méthode que Prajâpati enseigne à Indra, quand l'antique dieu national des Aryas védiques éprouve le besoin de s'instruire dans la connaissance de Brahman, savoir bien difficile puisqu'il fallut au dieu un noviciat de 101 années pour y parvenir.

« Le moi qui s'est affranchi de tout mal, qui ne vieillit ni ne meurt, qui n'éprouve ni deuil, ni faim, ni soif, dont les désirs et les intentions sont vrais, c'est lui qu'il faut chercher et désirer connaître. Quiconque a trouvé, quiconque connaît ce moi, est en possession de tous les mondes et de tous les objets qu'il désire. » Ainsi parla Prajāpati. Les dieux et les démons l'entendirent. « Cherchons ce moi, dirent-ils, pour que nous soyons en possession de tous les mondes et de tous les objets de nos désirs. »

Et Indra, parmi les dieux, Virocana, parmi les démons, se mirent en route. Sans s'être entendus, ils arrivèrent devant Prajāpati, le bois à brûler à la main[1]. Quand ils eurent achevé leur 32e année de noviciat, Prajāpati leur dit : « Que cherchez-vous, vous qui êtes demeurés ici comme élèves? » — Ils répondirent : « Nous sommes venus chercher le moi qui est affranchi de tout mal, qui ne vieillit ni ne meurt... » Prajāpati leur dit alors : « L'homme (*puruṣa*) que l'on voit dans l'œil, voilà le moi. C'est là la réalité immortelle, exempte de crainte, c'est Brahman. » — « Et l'homme que l'on aperçoit dans l'eau et dans un miroir, Vénérable, quel est-il? » — « C'est le même *puruṣa* qu'on aperçoit dans ces endroits. Regardez-vous vous-mêmes dans un bol rempli d'eau, et dites-moi ce que vous y apercevez de vous mêmes. » — Ils regardèrent et dirent : « Nous nous voyons tout entiers, tels que nous sommes, jusqu'aux poils de notre corps et jusqu'à nos ongles. » — « Et maintenant parez-vous; mettez de beaux habits et regardez-vous dans l'eau. » — Ils firent ainsi; Prajāpati leur demanda ce qu'ils voyaient : ils répondirent : « Vénérable, nous nous sommes vus tels que nous étions, parés et couverts de beaux vêtements. » — « Cela, leur dit Prajāpati, c'est l'ātman, la réalité immortelle, exempte de crainte, c'est Brahman. »

Là-dessus, ils s'en allèrent satisfaits. Les regardant

1. C'est l'élève qui est tenu d'apporter à son maître le bois nécessaire pour allumer le feu du sacrifice.

s'éloigner, Prajapati dit : « Ils s'en vont sans avoir perçu ni trouvé l'atman. Celui des deux groupes, dieux ou démons, qui confessera cette Upaniṣad aura le dessous ». Virocana se rendit vers les démons, et leur dit : « Il faut ici-bas réjouir et soigner son atman ; c'est ainsi qu'on est maître des deux mondes, de celui-ci et de l'autre. » — Aussi dit-on encore aujourd'hui d'un homme qui ne fait pas de libations, qui ne croit pas ni ne sacrifie : « Oh ! le démoniaque ! » Car c'est là l'Upaniṣad des démons. Et quand un homme meurt, on oint son corps de beurre fondu, on l'habille, on le pare ; et l'on croit lui gagner ainsi l'autre séjour.

Avant d'arriver vers les dieux, Indra eut un doute : « Dans un miroir, se dit-il, le moi apparait bien paré, bien vêtu ; mais il apparait aussi aveugle, paralytique, mutilé, si le corps est aveugle, paralytique, mutilé, et si le corps est anéanti, ce moi aussi est anéanti ; je ne vois là point d'avantage. » Indra reprend donc le bois à brûler, et revient vers Prajapati, qui, après lui avoir imposé un nouveau stage de 32 ans, lui donne cet enseignement : « Ce qui dans le rêve va et vient, se sentant heureux, c'est le moi ; c'est la réalité immortelle, exempte de crainte, c'est Brahman. » — Indra s'en va joyeux ; mais, chemin faisant, il lui vient un doute : « Oui, (dans le rêve) ce moi n'est pas aveugle, paralytique, mutilé, quand le corps est aveugle, paralytique, mutilé ; mais, en rêve aussi, il lui semble être tué, être maltraité ; il lui semble qu'il pleure. Je ne vois là point d'avantage. »

En conséquence, il revient encore vers Prajápati, et s'astreint à un nouvel apprentissage de 32 années. Il obtient enfin que la vraie nature du moi lui soit révélée : « Quand on est endormi, concentré en soi-même dans la parfaite paix de son cœur, et qu'on ne rêve pas, alors c'est le moi, c'est la réalité immortelle, c'est Brahman. » — Mais Indra ne voit là non plus aucun avantage : « Dans cet état, dit-il, on ne se connait pas soi-même ; on ne sait pas qu'on est cela, et l'on ne connait pas non plus les êtres ; on est plongé dans le

néant. » — « Oui, il en est comme tu dis », ajouta Prajāpati [1].

Le moi matériel et grossier, — le moi affectif et par conséquent distinct, — le moi désindividualisé et par conséquent inconscient, telles sont les trois étapes par lesquelles Indra, et, à son exemple, tous ceux qui veulent être initiés au grand mystère, s'élèvent graduellement à la connaissance de Brahman. Celui-ci se révèle peu à peu, au moyen de nos sens, — dans nos phénomènes psychiques, — au sein de l'inconscient. De ces modes de connaissance, les deux premiers, tout imparfaits qu'ils sont, ont pourtant une légitimité relative : ils constituent des stades préparatoires et auxiliaires [2]. Mais ce n'est qu'en rentrant en soi-même, qu'on arrive à une révélation vraiment adéquate de Brahman. Car « celui qui sait cela, c'est en lui-même, et en lui seulement, qu'il voit l'ātman ; il voit tout en lui-même » (*Brh.* 4, fin). — « Le créateur a percé des trous [3] sur le dehors ; aussi perçoit-on ce qui est dehors, et non ce qui est dedans ; mais un sage, désireux d'immortalité, tourne son regard en lui-même, et voit l'ātman au-dedans de lui » (*Kāṭh. Up.* 4, 1). — « Dans cette ville de Brahman, le corps, il est une demeure, une petite fleur de lotus, — le

1. *Chānd.* 8, 7, sqq. Si le noviciat d'Indra dure 101 ans, c'est qu'il lui faut encore cinq ans pour apprendre que c'est le corps et la conscience limitée de l'âme unie au corps, qui sont cause pour l'homme de la souffrance et de la mort. En définitive, la révélation faite par Prajāpati à Indra, se trouve être consolante ; grâce à ce savoir, les dieux d'abord, les hommes ensuite, sont affranchis du mal et mis en possession « de tous les mondes et de tous les désirs ».

2. Certains auteurs, plus fidèles à la tradition brahmanique, enseignent qu'on peut s'élever à la connaissance de Brahman par la science du Véda. Mais, pour eux aussi, cette science n'est que préparatoire : elle fait connaître un Brahman relatif : « Il a été dit ailleurs : « Il y a deux Brahman à connaître, le Verbe, *śabda-brahman*, et le non-Verbe, *aśabda-brahman* ; le premier est la manifestation du second. Le Verbe, c'est *Om* (la quintessence du Véda) : par le Verbe, on s'élève à l'anéantissement dans le non-Verbe... Il est dit : « L'homme doit connaître deux Brahman, le *śabdabrahman* et le Brahman suprême. Celui qui est versé dans la connaissance du Verbe, atteint aussi au Brahman suprême » (*Maitr. Up.* 6, 22).

3. Les yeux et les autres organes des sens.

cœur ; — à l'intérieur du cœur est un petit espace ; ce qui est dedans, c'est là ce qu'il faut rechercher ; c'est là ce qu'il faut tâcher de connaître » (*Chand.* 8, 1, 1)[1].

§ 5. *L'individualisation de Brahman.*

Les âmes particulières, *jivâtmânaḥ*, résultent donc de l'individualisation de Brahman. Pourquoi et comment cette individualisation s'est-elle effectuée ?

Cette question ne semble pas avoir beaucoup tourmenté les auteurs des anciennes Upaniṣad. Sur ce point, comme sur bien d'autres, la théosophie se contente d'affirmer et laisse subsister le mystère. Aujourd'hui encore, les occultistes posent en principe la non-dualité, et enseignent que l'âme individuelle monte de degré en degré vers la perfection suprême d'où elle émane ; mais ils ne disent pas pourquoi, au lieu de jouir immédiatement de cette félicité, elle s'est soumise au long pèlerinage qui finalement la ramène au point de départ.

Quand elles abordent cette troublante question : Pourquoi y a-t-il des êtres individuels ? les Upaniṣad se tirent en général d'embarras au moyen d'un mythe. Ce qui montre combien celles mêmes qui ne sont pas particulièrement anciennes sont encore peu dégagées de leurs attaches brahmaniques, c'est qu'elles reproduisent les motifs et les formules qui ont déja servi à satiété dans les ouvrages théologiques. « Prajapati, raconte la Maitri Upaniṣad, existait seul au commencement. Il n'avait aucune joie, car il était seul. Dirigeant ses pensées sur lui-même, il émit les nombreuses créatures. Mais il vit qu'elles étaient sans conscience et sans vie, comme une pierre ; sans mouvement, comme une bûche. Et il n'eut aucune joie. Il se dit : « Je veux les éveiller » à la conscience, et entrer en elles. » Et alors il se fit lui-même

1. L'objet « qu'il faut tâcher de connaître », c'est l'Âme suprême. Śankara se croit obligé d'en faire la très longue démonstration. *Ved. S.* 1. 3. 14-18.

comme un vent et voulut pénétrer en elles; mais il ne put y entrer intégralement; il ne le put qu'en se divisant en cinq vents[1]... Partagé en cinq, il se cacha dans la cavité du cœur. Or, caché au fond de cette cavité, il n'avait point atteint son but. Il désira : « Je veux jouir des objets.» Alors il pratiqua des trous, sortit par ces trous, et ce furent les quintuples rênes par lesquelles il jouit des objets sensibles. Il est là comme un témoin, concentré en lui-même... Mêlé ainsi au corps formé d'éléments grossiers et d'éléments fins, il tombe sous la domination des trois qualités dont est constituée toute matière : la bonté, la passion, l'obscurité. Troublé, il ne se reconnaît plus comme le créateur sublime et saint; et parce qu'il est souillé par le contact des trois qualités, il devient instable, chancelant, plein de désir; dans l'illusion de son moi, il se dit : « Je suis tel et tel; ceci est à moi. » Il s'enlace ainsi lui-même, comme un oiseau qui se prend dans un filet, et, subjugué par les fruits qui résultent des actes, il entre dans un bon ou dans un mauvais sein maternel » (*Maitr. Up.* ch. 2).

Moins mythologique, la Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad met l'ātman à la place de Prajāpati : « Au commencement, ce monde était seulement l'ātman... L'ātman eut peur ; c'est pourquoi on a peur quand on est seul. » Il pensa : « De quoi ai-je peur, puisqu'il n'est rien en dehors de moi ? » — Sa peur s'en alla ; car que pouvait-il craindre ? Il faut qu'il y ait un « second » pour qu'il y ait lieu de craindre. Mais il n'eut aucune joie ; c'est pourquoi on n'a aucune joie quand on est seul. Alors il désira un « second ». Or il était tel qu'un homme et une femme quand ils se tiennent embrassés. Il partagea sa personne en deux ; ce furent l'époux et l'épouse... Il s'unit à la femme. De là naquirent les hommes... Mais la femme pensa : « Comment peut-il s'unir à moi, après qu'il m'a engendrée lui-même ? Bien ! cachons-nous ! » — Elle fut vache, mais lui fut taureau ; ils s'unirent ;

1. Les cinq souffles vitaux.

de là vint le bétail, etc., etc... L'ātman est entré dans le monde, qu'il remplit jusqu'au bout des ongles[1]; tel un couteau caché dans sa gaine, ou le feu dans le bois qui conserve le feu. Aussi ne le voit-on pas, car il est épars. Il est le souffle qui souffle, la parole qui parle... Mais tout cela n'est que des noms pour exprimer une activité qui est la sienne. Qui honore l'un ou l'autre de ces noms, n'est pas sage, car ce n'est que fragmentairement qu'il réside dans l'un ou l'autre de ces êtres. Il faut adorer l'ātman seul, car en lui tous sont réunis » (1, 4).

Il y a des descriptions plus métaphysiques de ce même processus : « Au commencement « Ceci » était existant ; il existait seul et sans second... Il eut cette pensée : « Je veux être multiple et engendrer. » Alors il émit de lui-même la chaleur. La chaleur eut cette pensée : Je veux être multiple et engendrer. Elle émit l'eau ; de là vient que, quand un homme a la fièvre ou sue, de la chaleur naissent des eaux. Les eaux eurent cette pensée : « Soyons multiples et engendrons. » Elles émirent la nourriture : de là vient que, quand il pleut, la nourriture croît en abondance... La divinité[2] eut cette pensée : « Allons ! ayant pénétré au moyen de l'âme individuelle, en ces trois divinités, je veux déployer les noms et les formes[3]. » De cette manière, tous les êtres sont formés par des combinaisons diverses des trois éléments, et l'homme est formé, non pas, il est vrai, directement du mélange de la chaleur, de l'eau et de la nourriture, mais d'une combinaison plus compliquée des molécules grossières, moyennes ou fines dont les éléments sont constitués (*Chānd.* 6, 2, sqq).

Ce n'est pas seulement pour échapper à une solitude sans

1. De même que le jīva ātman remplit le corps, cf. p. 76.

2. La divinité, c'est-à-dire Ceci (ou Brahman) : les trois divinités sont la chaleur, l'eau, la nourriture, — celle-ci tenant la place de la terre.

3. *Nāmarūpa*, c'est-à-dire la réalité phénoménale, qui existe comme forme, *rūpa*, pour le principal de nos sens externes, la vue, et comme nom, *nāman*, pour le sens interne, le *manas*.

joie que l'Être s'est individualisé ; c'est aussi parce que, intelligent et sujet de toute connaissance, il veut avoir un objet à connaître : « C'est parce qu'il a voulu jouir de la vérité et du mensonge que l'Ātman suprême est devenu deux » (*Maitr. Up.* 7, 11)[1].

L'individualisation de Brahman a pour effet la manifestation de la vie dans l'univers ; individualisé, Brahman est *jīva-ātman*, l'ātman vivant : « En vérité, ce dont tous les êtres naissent, ce par quoi ils vivent, ce en quoi ils rentrent par la mort, c'est cela qu'il faut chercher, — le Brahman ! » (*Taitt. Up.* 3, 1).

§ 6. *Le monde, et sa relation avec Brahman et avec l'âme individuelle.*

On peut se représenter de deux façons la non-dualité. Ou bien, par *advaita*, on entend affirmer simplement l'identité de l'âme universelle et de l'âme individuelle, et, à côté de la notion d'âme, on laisse subsister celle de nature ou de matière ; — ou bien on pousse à ses dernières limites la logique du monisme, et l'on nie la réalité du monde objectif.

Telle qu'elle est exprimée dans les Upaniṣad, la pensée hindoue oscille entre ces deux concepts. Tantôt il semble que l'âme s'est individualisée en s'emparant de la matière pour l'animer ; tantôt au contraire, les phénomènes du monde sensible se résolvent en processus exclusivement intellectuels et subjectifs.

C'est au premier de ces points de vue que se place évidemment la Maitri-Upaniṣad dans le passage cité p. 85. Il en

1. D'après le Śatapatha-Brahmaṇa, pour lequel la création est un sacrifice, les êtres sont créés parce que l'offrande est le moyen d'obtenir la « permanence infinie » (*ānantya*). « Brahman Svayambhu se mortifiait. Il dit : « En vérité, la permanence ne réside point dans les austérités. Eh bien ! je veux immoler mon propre moi dans les créatures, et les créatures dans mon propre moi » (*Śat. Br.* XIII, 7, 1, 1).

est de même de la Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad si, conformément à l'interprétation des Madhyandinas, on admet qu'elle explique la connaissance par le contact de l'ātman et de la matière [1]. Ce sera la doctrine de l'une des écoles philosophiques les plus importantes, celle du Sānkhya.

Le Védanta, tout au moins la plus célèbre des sectes qui portent ce nom, a adopté l'autre manière de voir. La même thèse est implicitement contenue en bien des passages de nos Upaniṣad. L'une d'elles, la Kauṣitaki-Upaniṣad, donne même à entendre que les objets de la connaissance n'existent qu'en tant qu'ils sont connus par l'ātman. Elle enseigne, en effet, qu'il y a dix éléments de l'être, la parole, l'odorat, la forme, etc., et dix états de conscience : celui qui parle, qui sent, qui voit, etc. Les éléments de l'être ne peuvent exister sans les états de conscience correspondants, et réciproquement ; un phénomène, *rūpa*, ne peut avoir lieu sans la participation des uns et des autres. « Mais cela non plus n'est pas une pluralité ! De même que la jante de la roue est fixée aux rais, et les rais au moyeu, de même, les éléments de l'être sont fixés aux états de conscience, et ceux-ci au *prāṇa* [2], et le praṇa lui-même n'est pas autre chose que le « moi conscient », *prājñātman*. Il est toute félicité ; il ne vieillit pas, ne meurt pas, ne grandit pas par de bonnes œuvres, ni ne diminue par de mauvaises... Il est le gardien du monde, le maître du monde, le souverain du monde ; et il est mon âme, qu'on le sache ! il est mon âme, qu'on le sache ! » (3, 8).

Si l'on songe que ce qui est en quelque sorte inné dans l'homme, ce n'est point l'idéalisme, mais le réalisme, et que sa philosophie naturelle est le dualisme de la matière et de l'âme, nullement la négation de la matière, on sera amené à croire que la solution adoptée par le Sankhya est pour le moins aussi ancienne que celle qui a prévalu dans le vé-

1. *Mahābhāṣya*, ed. Deussen, 60 *Upan.*, p. 485 n.
2. Le *prāṇa* (souffle) est ici le principe de la vie végétative et animale.

dantisme. Mais nous sommes trop mal documentés pour trancher avec certitude la question de priorité. Ce qui est hors de toute contestation, c'est que, d'une manière générale, les Upaniṣad n'ont point abandonné le point de vue du réalisme. Loin de là, elles se montrent encore si fidèles aux vieilles idées animistes qu'elles affirment la réalité du monde perçu dans le rêve, comme celle du monde perçu en l'état de veille[1]. L'assimilation qu'elles établissent entre les deux séries de faits psychiques, a compromis, il est vrai, et d'une manière irrémédiable, la solidité de leur réalisme. Qu'au lieu de cette proposition : les perceptions de l'âme plongée dans le rêve sont semblables à celles de l'âme éveillée, on renverse les termes, et l'on dise : les perceptions de la veille ont la même valeur que celles du rêve[2], on aboutira à l'idéalisme védantique, on fera du non-moi le produit de l'illusion, de la māyā[3]. Or, les théories absolues sont trop dans le

1. Voir pages 79 et 83.

2. A en croire l'auteur, d'ailleurs très récent, du Yogasara, toutes les Écritures révélées ou traditionnelles, comparent le monde phénoménal à un songe ; il cite ce passage : « Sache que ceci (cet univers) n'est qu'un rêve prolongé » (p. 28).

3. C'est ce qu'enseigne la Kārikā de la Māṇḍūkya-Upaniṣad. L'auteur de cette fameuse interprétation poétique, Gauḍapada, reconnaît le caractère tout subjectif des phénomènes du rêve ; il dit, par exemple : « Les éléments que nous croyons nouveaux dans un rêve viennent aussi de l'activité mentale ; et quand les dieux apparaissent à l'esprit, l'esprit ne les contemple que comme il fut instruit à leur égard » (2, 8). Gauḍapāda part de là pour affirmer la subjectivité des impressions de l'âme éveillée : « (Dans le rêve comme dans la veille), l'atman, se décevant lui-même, projette son contenu sous forme de représentation ; c'est pour cela que, de part et d'autre, il reconnaît une pluralité d'êtres. Ce qui n'est que dans la conscience, il le transforme et le pose au dehors comme quelque chose de nécessaire et d'autre (que lui-même) » (2, 12 ; 13). — « La chose et sa représentation sont réciproquement la condition l'une de l'autre ; chacune à part est sans réalité ; elles n'existent que dans la conscience » (4, 67) etc.

Le philosophe chinois Tchuang-Tsé (4e siècle av. J.-C.) ne voit pas non plus de raisons pour croire que les perceptions de l'âme éveillée soient plus réelles que les illusions de nos songes. Il rêva un jour qu'il était papillon. Réveillé, il se demanda : « Suis-je un papillon qui rêve qu'il est homme ? étais-je un homme qui rêvait qu'il était papillon ? »

goût des Hindous pour que l'idéalisme pur n'ait pas fini par l'emporter dans les milieux théosophiques en général.

Mais le réalisme est tenace. Il perce jusque dans les écrits les plus pénétrés de l'esprit védantique. Après avoir affirmé avec une belle énergie que toute existence individuelle n'est qu'apparence et mensonge, la Maṇḍukya-Kārikā, sous l'influence d'habitudes intellectuelles enracinées recourt à des comparaisons qui supposent le dualisme de la matière et de l'âme : « L'atman est semblable à l'espace infini ; le jiva, semblable à l'espace contenu dans un pot ; le pot, c'est le corps. Cette comparaison montre ce qu'il faut entendre par naître. Quand les pots sont détruits, que devient l'espace contenu dans un pot ? Il disparaît dans l'espace individuel. Ainsi fait le jiva dans l'âtman » (3, 3 ; 4).

A tout prendre, les Upaniṣad posent la réalité du monde objectif, comme elles posent la réalité de l'âme individuelle ; l'une et l'autre réalité ont leur fondement dans la réalité suprême, Brahman. A la fois cosmique et psychique, l'atman manifeste son unité par le parallélisme du cosmos et de la psyché. « Les Écritures, dit Śankara dans son commentaire sur les Vedānta-Sūtra (p. 939), enseignent l'identité essentielle, *tattva-abheda* de ce qui est cosmique, *adhidaivata*, et de ce qui est psychique, *adhyatma*. » Et, en effet, les Upaniṣad ne se lassent pas d'insister sur cette correspondance psycho-cosmique :

« Aussi loin, en vérité, que s'étend l'espace du monde, aussi loin s'étend cet espace-ci qui est à l'intérieur du cœur » *Chand.* 1, 8, 3. — En tant que vent, *vayu*, l'atman est l'énergie qui se déploie dans la nature ; en tant que respiration, *prāṇa*, il entretient la vie dans les êtres animés [1]. — Il y a quatre puissances lumineuses subordonnées à Vayu : le feu, le soleil, la lune et l'éclair ; il y a quatre forces psychiques qui leur correspondent une à une : la parole, la

1. Entre beaucoup de passages, il suffit de citer *Chānd. Up.* 4, 3, 1, sq. ; voir Oldenberg, *Buddha*, p. 57, 1.

vue, l'ouïe, la pensée (*Kauṣ. Up.* 2, 12, sq.). — Il y a cinq espaces cosmiques, cinq dieux de la nature, cinq classes d'êtres naturels ; il y a aussi cinq esprits vitaux, cinq organes des sens, cinq parties du corps (*Taitt. Up.* 1, 7). — Il y a trois catégories cosmiques : le nom, la forme, l'acte ; il y a trois catégories psychiques : la parole, la vision, la personne (*Brh.* 1, 6). — Bref, tous les éléments constitutifs du *puruṣa*-univers ont leur correspondant exact dans le *puruṣa*-homme : la terre et le corps ; le feu et la parole ; le vent et le souffle ; le soleil et l'œil ; la lune et la pensée ; le tonnerre et le son, etc., etc. Les forces morales auxquelles l'homme est soumis ont aussi leur pendant dans le macrocosme : de même qu'il y a à la fois un ātman dans la nature, et un ātman dans l'homme, il y a aussi une loi, *dharma*, et une vérité, *satya*, pour l'homme et pour le monde extérieur.

Qu'on ne croie pas d'ailleurs que les deux règnes soient simplement juxtaposés. Les éléments parallèles se nourrissent l'un de l'autre : le soleil nourrit l'œil, l'œil nourrit le soleil ; la loi objective nourrit la loi subjective, et, à son tour, est nourrie par elle. La Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad contient une série de variations sur ce thème : « La terre est le miel (*madhu*) de tous les êtres, et tous les êtres sont le miel de la terre », et il en est de même pour le feu, le soleil, le dharma, etc., (2, 5, 1-15). Cosmos et psyché ne sont, en effet, que les deux faces d'une même réalité. L'être a un lieu cosmique, le soleil, et un lieu psychique, l'œil droit; il a en même temps deux noms mystérieux, qui sont pour le soleil *ahar*, le jour, et pour l'œil droit *aham*, le moi [1]. Comme les Upaniṣad, les occultistes modernes affirment qu'il y a parallélisme et communauté de substrat entre l'organisme psychique et l'organisme cosmique : l'un et l'autre sont régis par les mêmes lois ; connaître l'un, c'est aussi connaître l'autre ; la prise que l'on peut acquérir sur l'un, est aussi une prise qu'on a sur l'autre.

1. *Brh.* 5, 5, 3, sq. ; cf. Śankara, *Ved.-Sūtra*, p. 884.

Vrais l'un et l'autre, l'individu et le monde tirent leur vérité de Brahman, qui est le réel[1], qui est même *toute* la réalité, et non pas seulement celle qui apparaît dans l'âme individuelle et dans le monde. Car, Brahman comprend à la fois ce qui est sensible et ce qui est transcendant, l'exprimable et l'inexprimé, la conscience et l'inconscient, le réel et l'irréel (*Taitt. Up.* 2, 6). Aussi est-ce à Brahman que la Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad[2] applique, en la développant, l'énigme proposée par l'Atharva-véda : « Celui-là est plein ; plein est celui-ci. Du plein, le plein est puisé ; si, du plein, on soustrait le plein, le reste est encore le plein » (X, 8, 29). « Celui-là », c'est l'être en tant qu'énergie et puissance ; « celui-ci » l'être, en tant que phénomène ; le premier est la source profonde et la substance du second. Tous deux sont également l'infini. L'existence du monde, c'est-à-dire de l'infini actualisé, ne porte aucune atteinte à l'infini transcendant dont il est l'aspect phénoménal.

II. La Doctrine du Saṁsāra.

§ 1. *Origine de la doctrine du Saṁsāra.*

Dans l'illusion de son cœur, l'homme se croit une personne, une monade ; il se dit : « Je suis un tel ; telle chose est à moi. » Cette erreur et les actes qui en sont la conséquence inévitable l'enlacent indéfiniment dans le réseau de l'existence individuelle.

En effet, l'âme en s'individualisant est devenue limitée ; elle est devenue « jouisseuse », *bhoktar*, c'est-à-dire qu'elle est entrée en contact avec le non-moi ; elle a connu les alternatives de plaisir et de douleur ; elle a mesuré l'ins-

1. Le Śatapatha-Brāhmaṇa, dont des livres entiers sont remplis de l'esprit théosophique, dit aussi : « Adorez la réalité sous le nom de Brahman » X, 6, 3, 1).
2. *Bṛh.* 5, 1, 1.

tabilité et la vanité des choses finies. En un mot, elle est devenue malheureuse. Car « hors de l'*ātman* absolu, tout n'est que souffrance » ; c'est le refrain que répète la Bṛhad Āraṇyaka-Upaniṣad dans une des « lectures » dont elle est formée.

En soi, l'ātman, qui ne perd rien de son intégrité quand il entre dans les individus, ne saurait être atteint par la souffrance : « De même que le soleil, œil de l'univers, n'est pas souillé par la défectuosité des objets qui, en dehors de lui, sont perceptibles à la vue, de même l'âme une, qui est au-dedans de tous les êtres, n'est pas souillée par les misères d'un monde auquel elle est extérieure » (*Kāṭh. Up.* 5, 11). En fait, une fois qu'il est devenu vivant, *jīva-ātman*, son sort est lié à celui d'un monde contingent où règnent la douleur et l'ignorance. Comme l'enseigne Gauḍapāda, toutes les âmes étaient en principe éveillées, *ādibuddhāḥ*, et heureuses, *ādiśāntāḥ ;* elles étaient à l'origine sans tache et sans ténèbres ; mais devenues multiples, elles sont déchues de leur pureté primitive ; vouées à la pluralité, divisées, elles sont misérables[1]. « Quand cet esprit naît et qu'il entre dans un corps, il est associé à la souffrance ; quand il sort du corps et qu'il meurt, il laisse derrière lui les maux » (*Brh.* 4, 3, 8).

Cet état de souffrance est d'autant plus douloureux qu'il dure indéfiniment. L'ancienne croyance vouait à la destruction les âmes qui n'étaient pas sauvées ; l'enseignement des Upaniṣad les condamne à renaître sans cesse : la *nirṛti* a fait place à la métempsycose, au *saṁsāra*[2].

Cette doctrine de la métempsycose, une fois qu'elle eut pris racine dans le sol de la pensée hindoue, y a si bien prospéré qu'elle a eu tout de suite le caractère d'une de ces vérités évidentes qu'il n'est pas besoin de démontrer et qui servent au contraire de raison suffisante pour une foule

1. *Māṇḍ-Up.-Kār.* 4, 94 ; 98.
2. Le mot *saṁsāra* exprime l'idée d'un circuit, d'une migration en cercle.

de phénomènes. Les sectes, les religions hétérodoxes, la théosophie sous toutes ses formes, l'ont inscrite au nombre de leurs dogmes fondamentaux. Et même on peut dire qu'elle est plus qu'un dogme théologique ou qu'un postulat moral. Elle est une partie intégrante de la mentalité hindoue. M. Deussen[1] raconte que, voyageant dans l'Inde, il reçut la visite d'un vénérable pandit, malheureusement frappé de cécité. Ne sachant pas que le pauvre homme était aveugle de naissance, il lui demanda quel accident lui avait fait perdre la vue. L'autre lui répondit que son infirmité était la punition de fautes commises dans une autre existence. Une conviction si forte est certainement une précieuse garantie de sérénité morale et intellectuelle. Qui la possède n'a pas besoin de se casser la tête sur les problèmes les plus troublants de la vie humaine. Pour les malheureux et les malades, cette foi peut même être la source d'une résignation qui n'a d'ailleurs rien de déprimant ni d'avilissant. Faut-il s'étonner que l'hypothèse de la métempsycose ait fait une si brillante fortune dans l'Inde... et ailleurs ?

La doctrine du saṃsāra est déjà complète dans les anciennes Upaniṣad. Dans les Védas et dans les Brāhmaṇa, elle fait défaut, ou plutôt elle n'apparait que dans de rares passages. Si ces quelques mentions ne sont certainement pas les germes dont elle se développera plus tard, ce sont du moins d'utiles témoins de son existence dans un milieu qui tient de près aux écoles sacerdotales. C'est à ce titre que j'en rappelle quelques-uns : « Les dieux ont donné au bœuf et à la vache la vigueur qui appartient aux autres espèces. Aussi quand on mange la chair d'un bœuf ou d'une vache, c'est comme si l'on mangeait la chair de n'importe quel animal, et c'est en vérité une « marche vers la fin »[2]. Aussi l'homme qui agit ainsi risque de renaître sous la forme d'un monstre ou d'un être sur lequel courent

1. *Gesch. der Phil.* I, 2, p. 282.
2. *Antagati*, c'est-à-dire la destruction.

de mauvais propos, comme par exemple : « Il a fait avorter une femme ; il a commis un péché » (*Śat. Br.* III, 1, 2, 21). — « C'est de l'hiver en vérité que le printemps revient à la vie, car de l'hiver renaît le printemps ; celui qui sait cela naît de nouveau dans ce monde » (*ib.* I, 5, 3, 14). — « Quiconque va dans l'autre monde sans avoir échappé à la mort, le soleil[1] le fait mourir sans cesse de nouveau dans l'autre monde » (*tb.* II, 3, 3, 6). — « Ceux qui savent et qui font l'œuvre rituelle, — or c'est l'autel du feu qui est le savoir, et c'est lui aussi qui est l'œuvre, — reviennent à l'existence quand ils sont morts et revenant à l'existence, ils obtiennent la vie immortelle. Mais ceux qui ne savent ni ne font cette œuvre, reviennent à l'existence quand ils meurent et deviennent toujours à nouveau la nourriture de la mort » (*ib.* X, 4,3, 10).

Ces textes sont, en somme, peu significatifs ; ils le sont même d'autant moins que tous nous viennent du Śatapatha-Brāhmaṇa, un ouvrage relativement récent, où l'on a relevé en grand nombre les traces de l'influence exercée par l'enseignement des Upaniṣad.

De ce que la doctrine de la transmigration est absente, ou peu s'en faut, de la littérature proprement brahmanique, faut-il conclure que les auteurs des Upaniṣad l'ont trouvée tout élaborée, sinon dans un milieu anaryen, en tout cas dans des cercles autres que ceux où s'est formée la théorie du sacrifice ? C'est une thèse qu'on a souvent soutenue, mais sans qu'on ait réussi à la rendre vraisemblable.

Il n'y a rien dans le principe même de la métempsycose qui ne puisse s'expliquer par l'évolution naturelle d'idées spécifiquement hindoues et brahmaniques. En outre, dans la manière dont les anciennes Upaniṣad se sont représenté le processus des reviviscences, il y a eu trop d'hésitations, de divergences, d'ébauches suivies de dessins plus complètement poussés, pour que cette élaboration ne soit pas tout

1. En effet, la succession des jours et des nuits détruit lentement la récompense de ses bonnes œuvres.

entière le fait des penseurs brahmaniques eux-mêmes. Quand une croyance complexe et précise passe d'un cercle à l'autre, celui qui la reçoit la prend telle quelle, en bloc, ou tout au moins arrêtée dans ses contours principaux.

Essayons donc de retrouver les éléments qui se sont associés pour produire cette doctrine originale et féconde.

Un de ces éléments, c'est l'animisme qui l'a fourni. La croyance qu'immédiatement après la mort, l'âme d'un défunt va se loger dans le corps d'un nouveau-né ou d'un animal, a été signalée chez une foule de peuples. Les légendes populaires prouvent qu'elle a existé chez les Hindous. Comme nous la trouvons presque partout liée à un ensemble d'idées et de pratiques qui constituent ce qu'on appelle la civilisation primitive, il est bien probable qu'elle a précédé dans l'Inde l'apparition de la croyance au saṁsāra. Si elle l'a précédée, il devient évident qu'elle a préparé les esprits à la recevoir.

En outre, la conception brahmanique du sacrifice a dû contribuer pour sa part à la formation de la nouvelle doctrine. Le sacrifice, en effet, fait monter le sacrifiant dans le ciel, dans le séjour de l'immortalité ; mais comme son temps n'est pas encore venu, et que la terre a bien des charmes, il redescend ici-bas, et, pour plus de sûreté, s'acquitte de certaines cérémonies qui facilitent son retour [1]. Ce n'est que quand il aura vécu « toute » sa vie qu'il restera au ciel. Il y a donc pour celui qui n'a pas encore achevé le cycle sacrificiel une série d'ascensions et de descentes, qui a pu très naturellement faire naître l'idée qu'un défunt était astreint à suppléer par une nouvelle existence à ce que sa vie antérieure avait d'incomplet ou de défectueux.

De plus, c'est une idée très ancienne que la vie descend du ciel sous forme aqueuse ou ignée, féconde la terre, entre dans les plantes, passe des plantes dans les animaux, des

1 Les Brāhmaṇa, à côté des rites d'ascension, prescrivent expressément des rites de « descente ». Voir, par exemple, *Ait. Br.* XVIII, 7 ; *Śat. Br.* IX, 1, 1, 22, sqq.

animaux dans l'homme ; après leur mort, les hommes sont emportés au ciel par le feu du bûcher, et alimentent ainsi l'immense réservoir de la vie universelle. La croissance et le décroît de la lune sont précisément causés par l'afflux et l'écoulement de substance qui résultent de cette circulation perpétuelle. On peut suivre très aisément la trace de ces croyances dans les hymnes et dans les Brāhmaṇa ; mais ce sont surtout les Upaniṣad qui s'intéressent au circuit cosmique qui, par une série d'étapes, fait sortir la mort de la vie, et la vie de la mort. Qu'on en vînt à établir un lien psychologique et moral entre deux vies consécutives, et la doctrine de la métempsycose se trouvait constituée en ses éléments essentiels.

Dans la théorie du saṁsāra, l'idée morale n'est point un élément surajouté à d'autres déjà existants ; elle en est au contraire le noyau central. Par sa présence, ce dogme devient une solution du problème du mal, et donne satisfaction à un besoin de justice qui semble avoir été de vieille date enraciné dans le cœur des Hindous. Mais pourquoi les brahmanes, et tout spécialement ceux qui étaient en quête d'une méthode de salut plus spirituelle que l'observance de rites traditionnels, ne seraient-ils pas venus d'eux-mêmes à se poser ce problème moral et à le résoudre par l'hypothèse de la métempsycose ? Sans doute, les questions éthiques n'occupent point, tant s'en faut, une place dominante dans les programmes des écoles brahmaniques ; mais rien n'empêche de croire que c'est le mouvement naturel d'une réflexion méditant sur les conséquences de prémisses une fois admises, qui a fait surgir devant les esprits la question de l'origine et de la légitimité du mal dans le monde et dans la société humaine. La probabilité se convertira en certitude, si l'on arrive jamais à déterminer dans quel ordre et selon quels rapports de filiation les grandes doctrines se sont succédé dans l'histoire de la pensée hindoue, et si l'on réussit à prouver que la doctrine du Brahman a précédé dans le temps celle de la métempsycose. Celle-ci se trouve tel-

lement impliquée dans la première que son origine hindoue, et même brahmanique, ne pourra plus être sérieusement discutée.

En effet, toutes les âmes individuelles sont identiques à Brahman. Elles sont donc, quant à leur essence, identiques entre elles. Comment expliquer que, dès la naissance, elles se montrent infiniment diverses de nature et de destinée ? Ces différences apparentes ne peuvent évidemment se concilier avec l'idée de justice que par une cause antérieure à la naissance, donc par les actes de chaque âme dans une précédente existence. De même, sa conduite présente déterminera sa condition dans une vie subséquente. Aucune raison pour que cela finisse jamais, à moins que l'âme ne se dépouille de cette individualité qui fait d'elle une cause, et n'échappe ainsi à la conséquence de ses actions.

En résumé, on peut dire que, par leur théorie du saṁsāra, les Upaniṣad ont utilisé des croyances universellement animistes et des idées que la doctrine du sacrifice avait déjà plus ou moins vulgarisées, pour rendre compte soit des différences de condition, soit des prédispositions physiques, intellectuelles et morales qui se montrent chez l'homme dès le début de son existence : « Au moment de la mort, les esprits vitaux viennent de tous les organes du corps s'unir à l'âme, qui se concentre dans le cœur. La pointe du cœur s'illumine, et l'âme, ainsi guidée, quitte le corps pour aller animer un autre corps... A ce moment, le savoir et les œuvres se saisissent du défunt, et aussi son expérience acquise (dans l'existence précédente). Comme une chenille arrivée à l'extrémité de la feuille, rampe vers une autre feuille pour la ronger à son tour, de même l'âme, après qu'elle s'est (momentanément) débarrassée de son corps et de son ignorance, recommence et passe en un autre corps... Selon qu'un homme agit, selon qu'il se comporte, ainsi naît-il ; quiconque a fait le bien, naît bon ; quiconque a fait le mal, naît mauvais ; par l'œuvre vertueuse, il naît vertueux ; par l'œuvre méchante, il naît méchant. Il est dit : « L'homme

» est fait de désir; comme est son désir, ainsi est son intelli-
» gence; comme est son intelligence, ainsi est son œuvre;
» comme est son œuvre, ainsi advient-il de lui... Quiconque
» est arrivé au terme des œuvres qu'il accomplit ici-bas,
» revient du monde de là-bas dans ce monde-ci de l'œuvre. »
Brh. 4, 4, 1,sqq.)— « O Yājñavalkya, dit le brahmane Ārtabhāga, quand, après la mort de l'homme, sa parole s'unit au feu, son haleine au vent, son œil au soleil, son intelligence à la lune, son oreille aux points cardinaux, son corps à la terre, son âme à l'espace, les poils de son corps aux arbres, son sang et sa semence à l'eau, — où se trouve l'homme? — Yājñavalkya lui dit: « Ārtabhāga, mon cher, prends ma main; c'est un point qu'il nous faut discuter dans la solitude, et non pas ici dans une assemblée. » Et tous deux sortirent et discutèrent. Ce qu'ils dirent, ce fut l'œuvre; ce qu'ils célébrèrent, ce fut l'œuvre. En vérité, on devient bon par une bonne œuvre, mauvais par une mauvaise » (*Brh.* 3, 2, 13).

Puisque tout acte est une cause, et une source de vie individuelle, puisque l'acte rituel ne saurait faire exception à cette loi universelle, il s'ensuit que les sacrifices et le savoir qui les concerne, ne font qu'engager toujours plus dans le saṁsāra : « Regardant le sacrifice et les œuvres comme ce qu'il y a de suprême, ne connaissant pour eux-mêmes rien d'autre, rien de meilleur, les insensés jouissent pendant un temps sur le dos du ciel; et puis, ils retombent dans ce monde, et plus bas encore » (*Muṇḍ.* 1, 2, 10).

§ 2. *Le mécanisme de la métempsycose.*

Ainsi que je l'ai déjà dit, les auteurs des Upaniṣad ne se représentent pas tous de la même manière le jeu de cette force qui se manifeste par le saṁsāra. Il serait oiseux de

passer en revue ces divergences [1]. Il suffit sans doute de faire à leur sujet quelques observations.

On sent dans plusieurs des textes relatifs à cette doctrine le désir de la concilier avec les idées traditionnelles. C'était, par exemple, une croyance très répandue que les mânes allaient jouir dans la lune de la récompense de leurs actions. A côté de passages où le défunt recommence immédiatement une vie nouvelle dont la qualité est déterminée par la nature de ses actes antérieurs [2], il y en a d'autres qui combinent le saṁsāra avec un séjour dans la lune, où tantôt les bons (*Bṛh. Ār. Up.* ; *Chand. Up.*), tantôt tous les défunts (*Kauṣ. Up.*), vont pendant un temps jouir du fruit de leur vie passée. Cela n'empêche pas l'existence subséquente d'être aussi la sanction de celle qui l'a précédée, de sorte que cette contamination de doctrines aboutit à doubler la récompense ou la punition.

Sur la correspondance établie entre les conditions de deux vies successives, les Upaniṣad se contentent des formules les plus vagues : le bon renaît bon ; le méchant renaît méchant. On ne trouve là rien qui ressemble même de loin aux indications précises des légendes bouddhiques ou sectaires [3]. D'ailleurs, la tendance ésotérique de ces traités fait qu'on s'occupe peu de ce qui concerne le commun des hommes. L'intérêt se porte sur la destinée promise aux différentes catégories de gens méritants, suivant qu'ils ont fait preuve de savoir, de foi, de fidélité dans l'accomplissement des rites. Çà et là une brève remarque envoie les

1. On les trouvera brièvement discutées dans Deussen, 60 *Upaniṣ.*, p. 137, sqq.

2. Par ex., *Bṛh.* 4, 4, 1, cité un peu plus haut.

3. Remarquons cependant que, dans l'une des plus importantes Upaniṣad, on trouve une allusion expresse à une légende tout à fait semblable à celles qui foisonnent dans les littératures bouddhique et sectaire : « Un jour, Janaka, le roi des Videhas, dit à Buḍila Āśvatarāśvi : « Comment se fait-il que toi, qui te donnes comme ayant la *gāyatrī* (c'est-à-dire la strophe sainte dont la connaissance est particulièrement salutaire), tu sois devenu un éléphant chargé de lourds fardeaux ? » La réponse, c'est que Buḍila enseignait la formule sans en connaître la « bouche », le feu du sacrifice (*Bṛh.* 5, 15, 11).

damnés dans un monde inférieur : « Ceux qui ont ici une vie plaisante, ont la perspective de naître dans un sein maternel plaisant, un sein de brahmane, de kṣatriya ou de vaiśya ; mais ceux qui ont eu ici une vie puante, ont la perspective de renaître dans un sein maternel puant : chien, pourceau, Caṇḍāla » (*Chānd.* 5, 10, 7). — La lune est la porte du ciel. Si l'on peut répondre à ses questions [1], elle ouvre le chemin du monde céleste. Mais elle fait redescendre sur cette terre, sous forme de pluie, celui qui n'a pas subi cette épreuve avec succès. Et celui-ci, selon son œuvre et selon son savoir, renaît en ce lieu ou en cet autre, avec un corps de ver, de mouche, de poisson, d'oiseau, de lion, de sanglier, de tigre, d'homme, etc. (*Kauṣ. Up.* I, 2) [2].

Le caractère le plus frappant que présente dans l'Inde la doctrine de la transmigration, c'est qu'elle s'y est associée à une conception pessimiste de la vie. Bien loin de paraître rassurante, la perspective d'une succession indéfinie d'existences, a passé pour être une aggravation de la misère humaine. Les Grecs, comme on sait, ont attaché un tout autre sens à la métempsycose. Dans l'orphisme, dans les écoles qui se réclamaient plus ou moins directement de Pythagore et de Platon, on a pu haïr l'existence actuelle dans l'idée que l'âme, prisonnière et souillée par d'impurs contacts, y expie douloureusement d'anciennes fautes ; on a pu même considérer l'obligation de passer par une longue suite de vies comme une calamité qui retarde le bienheureux moment du retour de l'âme au sein de la Divinité. Toujours est-il que les Grecs qui croyaient à la métempsycose, ont toujours admis qu'elle était la condition même de l'épuration progressive de l'âme déchue, et de son ascension vers la source de toute lumière et de toute bonté. L'idée de transmigration évoquait donc en Grèce les plus consolantes espérances. Et quand, au XIXe siècle, Ch. Fourier a tenté de

1. Voir plus bas, page 114.
2. Voir aussi *Kāṭh. Up.* 5, 7.

remettre en honneur la doctrine de la métempsycose, c'était pour ouvrir à ses adeptes une réconfortante perspective de perfectionnement indéfini. Ne déclarait-il pas que cette croyance répond aux secrètes aspirations de l'âme humaine? « Bien qu'on soit parvenu, disait-il, à ridiculiser la métempsycose, elle n'est pas moins un désir général, dont l'expression mal déguisée échappe à chaque instant à tous ceux qui sont au déclin de l'âge. Il n'est pas un vieillard qui, jetant un coup d'œil sur les disgrâces de la vie, ne vote à mot couvert pour la métempsycose, en disant : Il faudrait pouvoir renaître avec l'expérience qu'on a acquise, avec notre connaissance des écueils du monde et de la fausseté des hommes »[1]. Leur tendance optimiste différencie donc très nettement de la doctrine hindoue les manifestations ordinaires de la croyance en la métempsycose. Par suite de quelle association d'idées a-t-elle pris dans l'Inde l'aspect que nous lui connaissons, c'est ce qu'il nous faut rapidement examiner.

Notons tout d'abord que le point de départ des idées relatives à la destinée d'outre-tombe fut le même dans le monde gréco-romain et dans l'Inde ; nous constatons de part et d'autre un égal attachement à l'existence. S'il y a une différence, nous la trouvons en ce que, chez les Grecs et chez les Romains, l'amour de la vie s'exprime d'une manière beaucoup plus mélancolique que dans la littérature brahmanique. Qu'on y regarde de près, en effet, on reconnaîtra que l'amertume avec laquelle on parle de l'existence vient presque toujours de ce qu'on trouve qu'elle aboutit trop vite à une mort dont on n'attend pas grand'chose de bon. Les épithètes qui retentissent si douloureusement dans les poèmes d'Homère et de Virgile, et qui sont d'autant plus éloquentes que, descriptives, elles sont censées caractériser une manière d'être constante[2], ces épithètes ne

1. *Théorie de l'unité universelle*, tome II, p. 51[illegible].

2. *Θνητοὶ βροτοί*, *Il.* XIII, 389, *θνητὸς βροτός*, *Il.* XXII, 31. — Mortalibus aegris, *Georg.* I, 257, miseris mortalibus, *Aen.* XI, 182. L'homme

condamnent la vie que parce que la mort projette d'avance son ombre sur elle ; aussi n'expriment-elles que mieux l'attachement à une existence plus précieuse parce qu'elle est plus courte[1]. Que l'orphisme vienne par conséquent apporter à ces cœurs troublés la promesse d'une vie indéfiniment renouvelée, on y verra un motif d'espérer et de se réjouir.

L'amour de la vie n'est pas moins vif chez les Hindous de l'âge postvédique. Dans les anciennes Upaniṣad encore, les témoignages abondent du désir qu'on ressent de voir l'existence durer aussi longtemps que possible. C'est ainsi que la Chāndogya-Upaniṣad, exaltant successivement les divers *sāman* qui sont chantés dans le sacrifice du Soma, se complaît à montrer leur étroite association avec les phénomènes de la vie psychique et cosmique, et conclut en disant que quiconque sait que le *gāyatra* et les autres chants sont ainsi « tissus » (*prota*) dans les souffles vitaux, etc., obtient pleine vie, longue vie, grandit en postérité, en bétail et en gloire (2,11-20). — Une autre Upaniṣad prescrit à un père qui revient de voyage de baiser la tête de son fils, en ayant soin de le nommer et de prononcer une formule déterminée; ce rite assure à l'enfant une vie de cent automnes (*Kauṣ Up.* 2. 11).

Ce n'est pas la vie qu'on hait, c'est la mort. C'est Mṛtyu que la Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad appelle[2] le méchant, *pāpman*, comme avaient déjà fait les Brāhmaṇa. Ce sentiment d'horreur, l'auteur de la Kāṭhaka Upaniṣad l'exprime avec une éloquence aussi amère que Lucrèce dans le passage que

est en effet, au dire de Zeus, le plus misérable des êtres qui respirent et qui rampent sur la terre (*Il.* XVII, 446, sq.).

1 C'est ce qu'a rendu admirablement Lucrèce dans les vers bien connus : « Metus... ille... Acheruntis..., Funditus humanam qui vitam turbat ab imo, Omnia suffundens mortis nigrore, neque ullam Esse voluptatem liquidam puramque relinquit » (III, 37, sqq.). — Comme le dit le même poète, si le vulgaire attribue aux dieux un bonheur parfait, c'est qu'ils ne sont jamais tourmentés par la crainte de la mort : « fortunisque ideo longe praestare putabant Quod mortis timor haut quemquam vexaret eorum (V, 1079, sq.).

2. Par exemple, 1, 3, 9.

j'ai rappelé tout à l'heure : « O mort ! la pensée du lendemain, voila ce qui consume l'énergie de l'être mortel. Même vécue tout entière, la vie est peu de chose... L'homme ne saurait trouver son plaisir dans la richesse. Jouirons-nous de la richesse après que nous t'avons vue?... Vivrons-nous, tant que tu régneras sur nous?. . Qui donc, attachant sa pensée aux couleurs, aux voluptés, aux plaisirs, trouverait du charme à une vie très longue, quand en face de l'indestructibilité des êtres immortels, il se connait ici-bas vieillissant et voué à la mort? » (1,26-28).

Il est donc naturel que le point de vue où se placèrent d'abord les auteurs des Upaniṣad soit à peu près celui des mystes de la Grèce. Déjà le Śatapatha-Brāhmaṇa, dans un des rares passages où il fait allusion au saṁsāra, envisage le retour à l'existence comme un bienfait : « Le printemps revient à la vie en naissant de l'hiver; qui le sait, en vérité, renait dans ce monde » I, 5, 3, 14). Quand la Chāndogya-Upaniṣad fait de la « foi » un des chainons du saṁsāra, bien qu'il s'agisse encore de l'efficacité des rites, elle n'entend discréditer ni la foi, ni la récompense qui y est attachée. Sans doute, les deux plus importantes Upaniṣad, la Bṛhad-Araṇyaka et la Chāndogya, distinguent entre le « chemin des dieux » ouvert à ceux qui ont eu la foi et le savoir, et pratiqué l'ascétisme, et le « chemin des Pères » par lequel passent ceux qui ont vécu de la vie de chef de famille, et rempli consciencieusement leurs devoirs rituels : les premiers ne reviennent pas à l'existence, mais vont s'unir à Brahman; les autres recommencent une vie nouvelle. Mais aucun des deux ouvrages ne prend occasion de cette différence pour maudire la vie. Au contraire, les deux Upaniṣad admettent expressément un troisième lieu pour les êtres vils et infimes qui passent sans transition de vie à trépas, et de trépas à une seconde vie, et dont on dit : « Vis et meurs » : « Ceux qui savent, qui ont la foi et la vérité, arrivent dans la région de l'éclair d'où ils sont conduits dans le monde de Brahman; de là, point de retour. — Ceux qui se sont assuré un séjour

par les sacrifices, les aumônes, les mortifications, arrivent dans la lune; ils y sont la pâture des dieux; puis ils reviennent sur cette terre, naissent de nouveau pour les mondes; et, de cette manière, ils transmigrent en cercle. — Ceux qui ne connaissent aucun des deux chemins deviennent l'un de ces animaux qui rampent, qui voltigent ou qui mordent » (*Brh.* 6, 1, 18, sq. ; *Chānd.* 5, 10).

Il faut reconnaître cependant qu'on rencontre très rarement dans nos textes l'expression d'un sentiment de satisfaction, ou même d'indifférence, à la pensée que la vie actuelle n'est qu'un anneau dans la longue chaîne des existences. Très vite, l'Inde a attaché au mot de saṁsāra l'idée d'une souffrance intolérable dont il faut affranchir l'être humain. Les mêmes écrits qui nous ont fourni des passages où s'expriment l'amour de l'existence et la haine de la mort, dénoncent ailleurs la vie comme mauvaise en soi, et saluent la mort comme une délivrance : « Cet esprit [1], en naissant, en se revêtant d'un corps, s'unit à la souffrance; quand, en mourant, il quitte le corps, il s'affranchit de la souffrance, manifestation de la mort » (*Brh.* 4, 3, 8)[2].

La vie n'est que déception et douleur. Cette plainte qui remplira la littérature sacrée des Bouddhistes et de bien des sectes hindoues, qui s'est exprimée non sans vigueur au premier chapitre de la Maitri-Upaniṣad [3] et qui très vite a

1. *Puruṣa*, un des noms usuels de l'ātman.

2. Le *Śat. Br.* avait déjà dit : « L'homme est uni au mal comme à son ombre » (II, 2, 3, 10). Mais il n'y avait là qu'une figure ; il fallait dire pourquoi il est convenable d'établir les feux au milieu du jour ; on a donc établi une relation entre l'ombre, toute petite à midi, et le mal qui est détruit par ce rite.

3. Je reproduis, en l'abrégeant, cette déclamation-type : « Dans ce corps qui n'est qu'un tas d'os, de peaux, de tendons, de moelle et de chair ; dans ce corps puant et sans consistance, comment pourrait-on éprouver de la joie ? — Dans ce corps sur lequel règnent la colère, l'illusion, la crainte, l'envie, la faim, la maladie, la mort, le chagrin, comment pourrait-on éprouver de la joie ?... Et nous voyons que tout cet univers est périssable, comme ces taons, ces mouches, ces herbes et ces arbres, qui naissent et qui périssent... A quoi bon parler de ceux-ci ? N'y a-t-il pas eu de grands, de valeureux héros, des conquérants du monde, qui, sous les yeux de leurs pa-

revêtu l'apparence d'un cliché, ce sont évidemment des raisons toutes théoriques qui l'ont inspirée à l'origine, et non pas la haine ou le dégoût de la vie, telle qu'elle était dans la réalité. Il est vrai qu'il n'est pas besoin de répéter longtemps à soi-même et aux autres que la vie est mauvaise, pour qu'elle paraisse vraiment telle et pour qu'on la prenne en horreur.

La vie est mauvaise parce qu'elle recommence toujours à nouveau. Une existence engendre une autre existence avec la même nécessité qu'un jour engendre le jour suivant. Cela est vrai de la vie de l'univers comme de la vie de l'individu. Les périodes s'enchaînent aux périodes, et quand un cycle est terminé, le cycle reprend à nouveaux frais. La notion d'un progrès, d'une ascension collective ou individuelle de l'humanité est absolument étrangère à cette conception du monde [1]. En somme, la vie n'est qu'un éternel piétinement sur place, où rien n'est acquis, rien n'est définitif. Dans ces conditions, le renouvellement de l'existence a dû vite apparaître comme une condamnation à l'avortement perpétuel. Et comme non seulement l'ensemble, mais les parties qui le constituent, sont incomplètes, relatives, caduques et trompeuses, la déception totale est faite d'une infinité de

rents, ont dû renoncer à leur splendeur et s'en aller de ce monde dans l'autre? ...Ne voyons-nous pas de vastes mers qui se dessèchent, des montagnes qui s'écroulent, l'étoile polaire qui chancelle, la terre qui s'affaisse, et les dieux qui sont délogés de leur séjour ?... Dans un monde où de telles choses se passent, comment pourrait-on éprouver de la joie ?... Et celui qui est rassasié du monde, doit toujours et toujours revenir y vivre ! » — Il faut reconnaître que cette allusion finale au saṁsāra, présente comme venant mettre le comble aux misères de l'existence, est amenée d'une manière très inattendue. La mention des anciens héros et des conquérants ne la faisait en tout cas pas prévoir. N'est-ce pas une indication que, dans le dessin primitif de ce morceau, abstraction était faite de la métempsycose, et que par conséquent, si la vie apparaissait mauvaise, le saṁsāra n'y était encore pour rien ?

1. Remarquons pourtant que le Śatapatha Brāhmaṇa a dit un mot qui est presque une définition du progrès : *tac-chreyo-śreyasam uttaraṁ* « l'avancement vers un lendemain meilleur » ; c'est l'établissement des feux, accompli suivant les rites, qui assure à l'individu une amélioration de son sort (II, 1, 1, 13). Dans *Taitt. Br.* II, 2, 9, 10, un des surnoms donnés à Brahman est *śreyo-vasyasa*, « qui procure un meilleur lendemain ».

déceptions partielles. « Les sages, qui connaissent ce qui est immortel, ne cherchent pas ici-bas, dans ce qui change sans cesse, ce qui est immuable » (*Kāṭh. Up.*, 4, 2). Comme on a raison d'aspirer à quitter un monde ainsi fait, pour trouver enfin le repos dans l'absolu, dans le seul être qui soit permanent et vrai ; et de s'assurer un salut qui prémunisse non plus contre une seconde mort, mais contre une seconde vie trop semblable à la première !

III. La Doctrine du Mokṣa

La félicité parfaite et définitive, c'est dans le sein du Brahman qu'on la trouve, et ce n'est que là : « Cet état de béate tranquillité qui se réalise après la sortie du corps et l'entrée dans la souveraine lumière, cet état où l'âme apparaît avec sa forme à elle (sa forme pure), c'est l'ātman, c'est l'être immortel, exempt de crainte, c'est Brahman, et son nom est Réalité » (*Chānd.* 8, 3, 4). Puisque, en effet, la souffrance naît de l'individualisation, si la cause cesse, la souffrance est supprimée. Réunie à l'absolu, l'âme individuelle obtient l'apaisement. La vie contingente était comme un barrage[1] ; le barrage est franchi, l'âme a atteint l'autre bord. « Le sage qui a contemplé l'âme incorporelle qui est dans les corps, l'âme stable qui est dans les choses instables, l'âme grande et subtile, ce sage n'a plus de tourment » (*Kāṭh. Up.* 2, 22). — L'ātman n'a pas de second ; uni à l'ātman, quelle crainte pourrait-on éprouver ? « C'est d'un autre que soi qu'on a peur. »

La délivrance de la vie individualisée, tel est le but auquel l'âme doit tendre ; comment y parviendra-t-elle ?

1. Le *setu*, de *Chānd.* 8, 4 ; *Brh.* 4, 4, 22.

§ 1. *Les œuvres et le salut.*

Les anciennes Upaniṣad ne sont pas encore dégagées de la tradition théologique. Il ne faut donc pas trop s'étonner de ce que certaines d'entre elles prescrivent, pour l'acquisition du salut, des œuvres déterminées, non pas à titre préparatoire, ce qui n'aurait rien que de naturel, mais parce qu'elles assurent directement la libération du saṁsāra. La Chāndogya-Upaniṣad, par exemple, comme feront les Dharmaśāstra, promet expressément le salut à celui qui s'est fidèlement acquitté de ses devoirs de maître de maison: « Quiconque, après avoir étudié le Véda selon les prescriptions, profitant pour cela du temps que lui laisse le travail à faire pour son maître, quitte celui-ci pour retourner dans sa maison, devient lui-même chef de famille, se livre à l'étude du Véda, élève des (fils et des disciples) pieux, amène tous ses organes à l'état de paix dans l'ātman, ne blesse aucun être si ce n'est sur l'emplacement sacré, — en vérité, s'il a persévéré toute sa vie dans cette conduite, il entre dans le monde de Brahman et ne revient plus à l'existence » (8, 15).

Mais cette note se fait entendre rarement dans les Upaniṣad ; la doctrine à peu près constante, c'est au contraire que les œuvres sont inutiles pour obtenir l'union avec Brahman. Tout acte est une cause, et se traduit nécessairement par un accroissement de vie individuelle; loin d'être salutaires, les œuvres ne font qu'engager toujours plus les âmes dans les entraves de l'existence.

Sans doute les bonnes actions trouvent leur récompense ; mais cette récompense est transitoire, comme l'œuvre elle-même; ce qui est transitoire ne saurait être le salut: « Je le sais, ce qu'on appelle « trésor » n'est point éternel ; ce n'est pas avec des choses instables qu'on acquiert ce qui est stable » (*Kaṭh. Up.* 2, 10). Les actes rituels eux-mêmes

n'ont qu'une valeur relative. Bien que les Upaniṣad admettent l'utilité provisoire du sacrifice et de l'étude du Véda[1], il n'en demeure pas moins vrai que ce qui est relatif n'est pas plus salutaire que ce qui est transitoire : « Celui qui ne sachant pas cela[2], sacrifie dans le feu, fait comme un homme qui enlèverait les charbons et sacrifierait dans la cendre. Mais celui qui, sachant cela, sacrifie dans tous les mondes, dans tous les êtres, dans toutes les âmes..., quand même il donnerait le relief du sacrifice à un Caṇḍāla[3], n'en n'aurait pas moins sacrifié à l'Ātman Vaiśvānara » (*Chānd.* 5, 24). Une autre Upaniṣad ne ménage pas son ironie à l'égard de ceux qui se flattent de gagner le salut au moyen de sacrifices : « Celui qui accomplit l'œuvre (rituelle) pendant que brillent les flammes du feu sacré, et qui offre à temps les libations, celles-ci le conduisent, rayons solaires, là-haut où trône le maître des dieux : « Viens avec nous ! viens » disent les brillantes libations tandis qu'elles emportent là-haut le sacrifiant sur les rayons du soleil. Elles le célèbrent, lui adressent ces paroles amicales : « Là haut t'attend le saint monde de Brahman, récompense des bonnes actions... » Les fous ! C'est à cela qu'ils tendent comme s'il n'y avait rien de meilleur. Aussi tombent-ils de nouveau au pouvoir de la vieillesse et de la mort. Ils tiennent les sacrifices et les œuvres pour ce qu'il y a de

1. Je rappelle que plusieurs d'entre elles débutent par l'interprétation, symbolique il est vrai, de cérémonies du culte. Quant à l'étude des Ecritures, les anciennes Upaniṣad l'ont prescrite avec insistance. C'est ainsi que la *Taitt. Up.*, qui a dressé une liste de douze obligations imposées à l'homme pieux, — droiture, véracité, continence, hospitalité, etc., — ajoute à chacun de ces devoirs l'injonction, répétée douze fois par conséquent, d'étudier et d'enseigner le Véda.

2. « Cela », c'est la doctrine de l'Ātman Vaiśvānara, de l'âme immanente dans tous les êtres.

3. Pour qu'on comprenne toute la portée de cette phrase, il faut se rappeler, d'une part, que le relief est la part réservée aux brahmanes, et qu'il est, par conséquent, particulièrement sacré et efficace ; d'autre part, que les *Caṇḍāla* forment la classe la plus méprisée de la société hindoue, et qu'ils sont, à cause de leur impureté, exclus de toutes les cérémonies brahmaniques. Donner le relief à un Caṇḍāla, c'est, au point de vue brahmanique, commettre un sacrilège doublement abominable.

meilleur. Les insensés! Après avoir joui de leurs œuvres sur le dos du ciel, ils reviennent en ce monde et plus bas » (*Muṇḍ. Up.* 1, 2, sqq.). — En effet « tout comme, ici-bas, passe le monde gagné par les œuvres, ainsi passe dans l'au-delà le monde gagné par la vie pieuse » (*Chând.* 8, 1, 6).

Il y a une catégorie d'œuvres pour lesquelles l'Inde a de tout temps professé une estime particulière, ce sont les œuvres ascétiques, le renoncement sous ses diverses formes. Le Rigvéda célèbre déjà l'ascétisme d'une manière enthousiaste. Les Upaniṣad ne pouvaient manquer de reconnaître une certaine légitimité à des exercices qui tendent à détruire les instincts naturels, et qui mettent en pratique la doctrine de la vanité des choses terrestres. Bien qu'en possession déjà de la connaissance suprême, le sage Yājñavalkya quitte son foyer pour détruire en lui les derniers vestiges de sensualité (*Bṛh.* 4, 5, 1). La Praśna-Upaniṣad, qui nie la valeur absolue du sacrifice, attache, en revanche, une grande importance aux mortifications, un point de vue qui sera celui de la plupart des religions sectaires : « Prajāpati est l'année ; dans l'année, il y a deux voies (du soleil), l'une vers le nord, l'autre vers le sud. Ceux qui sacrifient, conquièrent la lune pour séjour ; ceux-ci reviennent à l'existence ; c'est le chemin du sud, celui que prennent les hommes qui veulent une postérité. Par le chemin du nord, quand on a cherché l'ātman au moyen des mortifications, de la continence, de la foi et du savoir, on conquiert le soleil. C'est là l'immortel, l'exempt de crainte, l'asile suprême. De là on ne revient pas » (1, 10).

Et pourtant, parmi les pratiques recommandées par les anciennes Upaniṣad, l'ascétisme occupe une place relativement peu importante. On pourrait même croire que, s'il y est encore prescrit, cela vient surtout de ce qu'en Inde, comme à peu près partout, certains exercices et certaines prohibitions ont été imposés à quiconque voulait être soit consacré, soit initié. Mais l'ascétisme ne saurait produire de fruit définitif ; il ne peut, par conséquent, être la vraie voie

du salut : « En vérité, celui qui, ne connaissant pas l'Être éternel, sacrifie dans ce monde, offre des libations et se mortifie, fût-ce pendant des milliers d'années, n'obtient qu'un séjour limité » (*Brh.* 3, 8, 10).

Il n'y a pas lieu de s'étonner de l'espèce de dédain que les auteurs des Upaniṣad semblent avoir eu pour les austérités. L'ascétisme hindou n'a jamais complètement renié ses origines animistes. Il n'est point né, comme l'ascétisme chrétien, d'un besoin d'expiation, de rachat de soi-même ou d'autrui ; il ne se propose pas tant l'amélioration religieuse de l'individu ou la justification de la communauté que la conquête de pouvoirs surnaturels. Or, si le pessimisme des Upaniṣad, plus théorique que vraiment vécu, n'a pu évoquer chez qui que ce soit le douloureux sentiment de la misère morale de l'homme, et l'ardent désir de se sauver soi-même et de sauver les autres au prix de n'importe quel sacrifice, — d'autre part, et il faut le dire à l'honneur des cercles d'où sont sortis ces traités, le but proposé aux efforts de l'initié n'est ni la richesse, ni les honneurs, ni la puissance, ni l'acquisition de facultés surnaturelles, mais la possession d'avantages tout spirituels. Sans doute, il peut arriver qu'une ancienne Upaniṣad, comme celle des Chandoga, promette à celui qui a trouvé l'ātman la satisfaction miraculeuse de tous ses désirs [1]. Mais ces passages sont si peu en harmonie avec l'esprit qui règne en général dans ces ouvrages, qu'on ne peut se défendre de l'impression qu'on a affaire soit à un élément parasite, soit à une survivance, comme il s'en trouve nécessairement dans des écrits qui sont demeurés sous l'influence de la tradition, et dont la dialectique est fort peu serrée.

1. *Chānd.* 8, 2-12; voir aussi *Kauṣ-Up.* 2, 3.

§ 2. *Le salut par le savoir.*

Les qualités morales et les mérites rituels et ascétiques ont une valeur propédeutique; ils constituent des étapes sur la voie salutaire : « Celui qui ne renonce pas au péché, celui qui n'est pas apaisé, dont le cœur est inquiet ou distrait, ne saurait arriver à Brahman par la connaissance » (*Kath. Up.* 2, 25). — « Il y a trois degrés dans le devoir de religion. Le sacrifice, la lecture du Véda, l'aumône, voilà le premier degré. L'ascétisme est le second. Le troisième est l'état de celui qui cherche dans la maison de son maître à connaître Brahman. Tous ont pour récompenses des félicités temporelles. Celui qui est arrivé à Brahman, entre dans l'immortalité » (*Chând.* 2, 23, 1 sq.).

Une seule chose est vraiment nécessaire, la connaissance. Connaître, c'est en effet s'identifier avec l'objet de la connaissance : « Celui qui connaît ce qu'il y a de meilleur et de plus excellent, devient lui-même ce qu'il y a de meilleur et de plus excellent » (*Chând.* 5, 1). — « Celui qui connaît le Brahman suprême, celui-là devient Brahman, en vérité » (*Muṇḍ. Up.* 3, 2, 9).

Il faut savoir. La condition du salut demeure celle qui était imposée dans les Brahmaṇa ; pour s'appliquer à d'autres objets de connaissance que par le passé, la méthode n'en demeure pas moins strictement intellectuelle[1]. Il est nécessaire, sans doute, pour que l'homme soit sauvé, qu'il y ait annulation de ses œuvres. Mais la cessation, ou plutôt la stérilisation, de l'activité est elle-même une conséquence du sa-

1. Un texte curieux, qui se trouve dans deux Upaniṣad (*Īśa* 11 ; *Maitr.* 7, 9) combine la méthode pratique avec la méthode intellectuelle, en faisant de la première le moyen d'échapper au *punarmṛtyu* ; de la seconde, l'affranchissement du saṁsāra : « Qui connaît de la même manière le savoir et le non-savoir, triomphe de la mort par le non savoir, et atteint l'immortalité par le savoir ». Le non-savoir, ce sont les œuvres pies ; le savoir, c'est la connaissance de l'ātman ; l'immortalité, c'est la délivrance du saṁsāra.

voir : quiconque sait est arraché à la nécessité d'une nouvelle existence parce que, dès ce moment, tout acte devient indifférent, qu'il n'y a pour lui ni bien, ni mal, ni aucun de ces contrastes au milieu desquels se débat l'existence des êtres finis. A qui sait, tout le reste est venu par surcroît, le péché n'existe plus pour lui : « Sachant, il secoue loin de lui le bien comme le mal, et s'identifie, épuré, à l'Être suprême » (*Muṇḍ.* 3, 1, 3). — « De même qu'un roseau, jeté au feu, s'enflamme, ainsi s'enflamment les péchés de celui qui, sachant, offre l'oblation dans le feu » (*Chānd.* 5, 24, 3). — — « Quiconque contemple l'Être suprême, profond entre tous, les nœuds de son cœur se délient pour lui ; tous ses doutes se dissipent ; ses œuvres sont annulées[1] » (*Muṇḍ.* 2, 2, 8). — « La connaissance, tel est le sacrifice qu'offre celui qui sait ; la connaissance, telles sont les œuvres qu'il accomplit » (*Taitt. Up.* 2, 5).

Savoir, c'est agrandir indéfiniment son être. Celui qui veut vaincre la mort, a pour obligation de ne pas enfermer sa pensée dans les limites du monde empirique. C'est la Mort elle-même qui l'a proclamé dans la Kāṭhaka-Upaniṣad : « La pensée de la mort n'aborde ni le sot, ni l'homme inconsidéré, ni celui qui est égaré par l'égarement de la richesse. Ils se disent : « Il n'y a que ce monde ; il n'y a » pas de monde au-delà. » C'est pourquoi ils retombent indéfiniment en mon pouvoir » (2, 6).

Que faut-il savoir ? Dans le ritualisme brahmanique, l'objet de la connaissance salutaire, c'était ou les rites et les formules efficaces, ou les explications souvent très fantaisistes qu'on donnait des mots et des choses. Dans les Upaniṣad, ce qu'il faut savoir ressort de l'examen que la lune d'abord,

1. Dans le système de Lao-Tsé, et dans la théologie de saint Paul aussi, quiconque a la connaissance de la vérité est affranchi de la loi. La plupart des mystiques ont professé des doctrines semblables. Dans les Brāhmaṇa, c'est la connaissance des rites qui libère le sacrifiant des conséquences de ses fautes : « Celui qui sait cela, — il s'agit d'un rite relatif au sacrifice de la nouvelle et de la pleine lune, — même s'il fait beaucoup de mal, n'est point exclu du (fruit du) sacrifice » (*Śat. Br.* I, 6, 1, 21).

Brahman ensuite, font subir au défunt avant de le laisser passer librement. La lune ne lui ouvre l'accès de « la route des dieux » que s'il peut répondre à cette question : « Qui es-tu ? » La réponse revient à ceci : « Je suis toi. » Et quand, arrivé devant Brahman, il doit lui dire ce qu'il est, il faut qu'il réponde : « Je suis la saison ; je suis issu de la saison ; l'espace est la matrice qui m'a donné naissance ; j'ai eu la lumière pour semence ; je suis né de l'année, mon énergie ; de tout être, mon âtman. Tu es, toi, l'âtman de tout être. Ce que tu es, je le suis. » Brahman lui demande alors : « Qui suis-je donc ? » Qu'il réponde : « La Réalité » (*Kauṣ. Up.*, 1er Adhy.).

Puisque connaître une chose, c'est réaliser l'identité du soi et de cette chose, connaître l'âtman suprême, cet âtman qui est dans le cœur (*Chand.*, 8, 3, 3), c'est être cet atman ; et puisque l'atman ne naît ni ne meurt (*Kāṭh. Up.* 2, 18), il échappe à la mort celui qui connaît son identité avec l'atman. « Ce qui est ici est là-bas ; ce qui est là-bas est ici. De la mort, il va à la mort, celui qui voit ici de la diversité [1]. »

§ 3. *Comment on arrive à la connaissance de Brahman.*

Par quelle voie acquiert-on le savoir salutaire ? Est-ce par l'enseignement d'un maître ou par la lecture des livres sacrés ? Non ! La parole et les textes peuvent mettre sur la voie celui qui cherche Brahman ; mais ils ne sauraient le mener bien loin : « Ils vont dans d'épaisses ténèbres ceux qui s'abandonnent à l'ignorance ; dans des ténèbres plus épaisses encore vont ceux qui se complaisent dans le savoir » (*Brh.* 4, 4, 10) [2]. — « C'est pourquoi le brahmane doit se

1. *Kath. Up.* 4,10 ; voir *Brh.* 4,4,19.

2. Telle est, du moins, la leçon de la recension Kaṇva ; la recension Mādhyandina remplace « ignorance » et « savoir » par « non-devenir », « devenir ». Au reste, l'*Īśa Up.* développe la même idée que celle qui est exprimée dans le

débarrasser de l'érudition et demeurer comme un enfant » (*ib.* 3, 5, 1)[1].

Ce ne saurait être non plus au moyen des procédés ordinaires de notre intelligence. Avec nos sens et notre entendement, nous n'atteignons que le monde des phénomènes, nous n'arrivons pas à Brahman, l'Être en soi. Pauvre savoir, d'ailleurs, que la science empirique; son vrai nom est ignorance. Elle ne saurait nous procurer le salut; ce qu'elle poursuit, c'est le plaisir. Or, « autre chose est le salut ; autre chose le plaisir, et bien différents sont les buts auxquels ils attachent l'homme. Heureux celui qui a choisi le salut. Celui qui a choisi le plaisir manque son but... S'agitant au sein de l'ignorance, se croyant des sages et des savants, les insensés courent sans but de çà, de là, comme des aveugles conduits par un aveugle » (*Kāṭh. Up.* 2, 1; 5). — « Que le brahmane, le sage qui l'a perçu n'étudie pas de nombreux mots ; cela ne fait que fatiguer la langue » (*Brh.* 4, 4, 23)[2].

Connaître intellectuellement Brahman, c'est un propos absurde; car toute connaissance suppose une dualité, puisque, dans toute connaissance, il y a le sujet qui connaît, et l'objet qui est connu. Or Brahman est un et sans second; il est sujet, il ne saurait être objet de la connaissance: « Ce n'est ni par les mots, ni par la pensée, ni par la vue qu'on le saisit. « Il est », — c'est ainsi et non autrement qu'on le saisit. — «Il est», c'est seulement ainsi qu'on le

texte *Kāṇva* (v. 9. sq.). Il va sans dire que la réprobation de ces Upaniṣad tombe sur l'enseignement théologique; elles ne contestent nullement l'utilité d'un bon maître pour l'acquisition du vrai savoir.

1. Śankara fait observer que « vivre comme un enfant » ne signifie point vivre au hasard, (« comme un enfant qui satisfait ses besoins n'importe où »); l'« enfance » du brahmane, c'est la pureté du caractère, l'absence de toute ruse, de tout orgueil, de toute sensualité (ad *Ved. Sūtra*, p. 1040).,

2. C'est exactement la même pensée qu'exprimeront le savant théologien qui a écrit le poème védantique, la Pancadaśi : « Connais l'Être un, laissant tout autre discours; le reste n'est qu'inutile fatigue » (VII, 128), — et Gœthe, dans son Faust . « Dass ich erkenne was die Welt Im Innersten zusammenhält, Schau' alle Wirkenskraft und Samen Und thu' nicht mehr in Worten kramen. »

saisit, et aussi grâce à l'identité de nature de l'un et de l'autre (de l'âme universelle et de l'âme individuelle). — «Il est»; pour celui qui l'a ainsi saisi se réalise cette identité de nature» (*Kaṭh. Up.* 6, 12; 13).

C'est donc en soi-même et par l'intuition qu'on trouve Brahman. «L'œil ne saurait l'atteindre, ni la parole, ni les autres sens, ni les œuvres, ni les mortifications. Si l'esprit est apaisé, si le cœur est purifié, alors on contemple le Brahman indivisé. Il est mystérieux ; on ne peut le connaître que dans le cœur» (*Muṇḍ. Up.* 3, 8, 9). Le savoir empirique, par les mirages qu'il évoque, est funeste à la vraie connaissance. Aussi, pour arriver à la vision intérieure de l'Être suprême, est-il nécessaire de réprimer ses sens, de plonger dans l'inconscient la conscience et ses organes. Quelques Upaniṣad présentent déjà les premiers linéaments de cette discipline de la concentration et de l'extase qui a tenu une si grande place dans les pratiques de l'Inde religieuse.

Réglementation et suppression du souffle, fixité hypnotisante du regard, immobilité absolue, méditation sur les divers symboles de l'absolu, tous ces procédés qui seront systématisés dans une des philosophies orthodoxes, le Yoga, sont recommandés à quiconque veut se mettre en contact immédiat avec l'atman et le trouver en soi.

De toutes ces pratiques, celle qui est exaltée comme la plus efficace, c'est la méditation dirigée sur la fameuse syllabe mystique *om*. A l'origine, ce mot n'était qu'un des cris qui accompagnent les formules du sacrifice. Quand on allume le feu sacré, le *hotar*, qui est chargé de la récitation des vers d'invocation et de louange, avant d'adresser à Agni les *ṛc* qui lui sont destinées, fait entendre la série des mots cabalistiques du sacrifice : *hiṅ bhūr bhuvaḥ svar om* [1], et il répète *om* après chaque vers. Dans les chants de l'*udgātar*,

1 Si *om* et *hiṅ* ne sont que des exclamations, *bhūr bhuvaḥ svar* sont des substantifs qui signifient : le premier, la terre ; le second, l'atmosphère ; le troisième, le ciel.

om et *hiṅ*, mais surtout *om*, prennent une importance incroyable. La force qui se dégage de toutes les paroles et de toutes les opérations sacrées s'est accumulée dans le mot qui les termine invariablement. Aussi, peu à peu, *om* a paru être la concentration du sacrifice, la quintessence du Véda. Cri dénué de sens et d'étymologie, sans attache par conséquent avec une famille de mots qui, par son voisinage même, aurait limité son emploi, on a pu y mettre, on y a mis tout ce qu'on a voulu. Dans la Chāndogya-Upaniṣad, il est donné comme résumant toute la vertu des cantilènes qui font partie de la liturgie du sacrifice ; mais comme les cantilènes sont elles-mêmes le «suc»[1] des invocations, les invocations le suc de la parole, la parole de l'homme, l'homme de la plante, la plante de l'eau, l'eau de la terre, la terre des êtres, il se trouve que dans *om* l'univers entier a son support, sa source de vie et d'énergie (1, 1, 1; 2). La Kāṭhaka-Upaniṣad fait de *om* le symbole de Brahman : «Le mot[2] que tous les Védas enseignent, le mot que disent toutes les austérités, le mot auquel aspirent tous ceux qui entrent dans la vie religieuse, ce mot, je le résume en la syllabe *om*. Car, en vérité, cette syllabe, c'est Brahman ; en vérité, c'est la chose suprême. Quand on la connaît, quoi que ce soit qu'on désire, on l'obtient. C'est le meilleur point d'appui, c'est le point d'appui suprême. Quand on connaît ce point d'appui, on est agrandi dans le monde de Brahman» (2, 15, sq.).

Pour représenter un être absolu et par conséquent dénué de toute détermination, un mot vide était apparemment le symbole le mieux approprié. *Om* est donc le Brahman fait Verbe, le *śabdabrahman* ; c'est le « mot » par lequel le « non-mot » devient manifeste, et « c'est par le Brahman fait Verbe

1. Le suc *rasa*, c'est-à-dire ce qu'il y a de meilleur dans les invocations, et ainsi de suite. L'*udgītha*, résumé en la syllabe *om*, est le *rasānām rasatamaḥ* (1, 1, 3), « le plus suc des sucs ».

2. *Pada*, le mot considéré comme le lieu, l'objet ou le point d'attache de l'idée.

qu'on s'élève à la connaissance du Brahman suprême, non révélé dans le mot » (*Maitr. Up.* 6, 22). Bien plus, « *om* est à la fois le Brahman inférieur et le Brahman supérieur »[1] (*Praśna-Up.* 5,2). Comme cette syllabe résulte de la combinaison des trois sons *a u m*, elle est la manifestation suprême de tout ce qui est triade dans l'univers : les trois genres (masculin, féminin et neutre), les trois lumières (feu, air, soleil[2]), les trois seigneurs (les dieux personnels Brahma, Śiva, Viṣṇu), les trois feux sacrés, les trois classes de *mantra* ou formules sacrées (*ṛc*, *yajus*, *sâman*), les trois mondes, les trois moments du temps (passé, présent, avenir), etc. (*Maitr. Up.* 6, 5). Le monde entier trouve sa formule dans cette merveilleuse syllabe, et ses trois parties constitutives ont chacune leur vertu : « Qu'on médite sur l'une des trois, on s'assure une existence fortunée sur la terre; — sur deux, on obtient dans la lune une place privilégiée; — sur toutes trois, on entre dans Brahman » (*Praśna-Up.* 5). Les dieux avaient en vain cherché dans la connaissance des Védas un refuge contre la mort, ils « obtinrent »[3] la syllabe « om » et devinrent immortels (*Chând.* 1, 4).

Les symboles, même les plus abstraits et les plus vides de contenu propre, ne laissent pas d'être dangereux pour la pensée. Il arrive presque toujours que le signe se substitue à la chose signifiée. Née du sacrifice, la syllabe *om* était devenue le support, le véhicule de la spéculation théosophique, c'est-à-dire de la recherche émancipée du ritualisme brahmanique. Mais la vénération dont on entoura le *praṇava*, — c'est le nom qui lui est donné dans les Brahmaṇa, — marque aussi le commencement du déclin philosophique au sein des écoles demeurées fidèles à l'ancienne théologie.

1. La distinction d'un Brahman supérieur et d'un Brahman inférieur est une idée védantique que nous retrouverons en temps et lieu.

2. Littéralement, les Āditya, un groupe de dieux dont le soleil est le représentant par excellence. Agni est la lumière terrestre; Vayu, celle de l'espace intermédiaire, le soleil, la lumière céleste.

3. On peut comprendre aussi « ils mangèrent ».

Bientôt on cessa de voir dans *om* un simple moyen de parvenir à la connaissance de l'inconnaissable; *om* supplanta Brahman lui-même. Au lieu de méditer sur l'Être suprême, c'est dans la contemplation de son symbole qu'on s'absorba de plus en plus. L'adoration de *om* fut comme une revanche du fétichisme sur le mysticisme.

Enfin, même par la voie intérieure de la méditation, n'arrive pas qui veut à connaître Brahman. Les dispositions morales, un bon maître, la concentration intense de la pensée sont des conditions nécessaires, mais non point encore suffisantes, pour qu'on obtienne l'intuition de l'Unité absolue. Il faut de plus que l'ātman se prête à cette révélation, de sorte qu'en fin de compte l'union avec l'âme universelle est le privilège de certaines natures prédestinées et élues [1] : « Ce n'est pas par l'enseignement que l'ātman peut être perçu; ce n'est pas non plus par l'entendement, ni par la connaissance des Écritures; seul, celui qu'il choisit, le comprend; l'ātman leur révèle son essence » (*Kāṭh. Up.*, 2, 23). — « Celui-là seul le conçoit qui ne le conçoit pas; quiconque le conçoit, ne le conçoit pas. Non connu de qui connaît, connu de qui ne connaît pas. Celui en qui l'éveil se fait[2], celui-là le conçoit et obtient l'immortalité » (*Kena-Up.* 11; 12).

§ 4. *Qu'est-ce que le salut ?*

Heureux celui qui est parvenu à l'intuition parfaite de son identité avec Brahman! Dès que la lumière s'est faite en lui,

1. On sait que si, psychologiquement, tout mysticisme est une prise de possession de Dieu par l'homme, aux yeux du mystique lui-même, c'est Dieu qui s'empare du cœur de quiconque s'unit à lui; ce n'est pas l'homme qui a cherché Dieu, il a trouvé Dieu en lui-même parce que Dieu s'y était installé. Il est intéressant de constater, sur un point capital, l'accord des auteurs d'Upaniṣad avec les plus grands mystiques chrétiens.

2. L'expression *pratibodhavidita*ṁ employée par l'Upaniṣad, étant composée, est susceptible de plusieurs interprétations; elle signifie littéralement « connu par l'éveil ». Est-ce l'atman qui s'éveille dans l'âme individuelle? Est-ce l'âme individuelle qui, par l'action de l'atman, s'éveille à la connaissance? La seconde interprétation est la plus plausible des deux.

il est affranchi de toute crainte ; il ne connait plus ni désir, ni passion, ni péché, ni souffrance ; les contraires n'existent plus, ces contraires qui résultent précisément de la relativité des choses : lumière et ténèbres, chaud et froid, plaisir et douleur, honneur et mépris, vie et mort. Les Upaniṣad ne se lassent d'exalter l' « ineffable félicité suprême » (*Kaṭh.-Up.* 5, 14) de celui qui a atteint l'autre bord, et qui, uni à Brahman, participe dès lors à l'absoluité de l'être unique (*kaivalya*) : « En vérité, pour qui connait le mystère de Brahman, le soleil ne se lève ni ne se couche, et le jour dure éternellement[1] » (*Chând.* 3, 11, 3). — « Celui qui a franchi la barrière, d'aveugle qu'il était, est devenu voyant. Il était mutilé, malade ; il est maintenant intact, bien portant. La nuit se change pour lui en jour, car la lumière est perpétuelle dans le monde de Brahman » (*ib.* 8, 4, 2). — « Celui qui quitte ce monde sans avoir connu l'âme et les vrais désirs, a pour lot dans tous les mondes une vie enchaînée ; mais celui qui part d'ici ayant connu l'âme et les vrais désirs, a pour lot dans tous les mondes une vie libérée » (*ib.* 8, 1, 16). — « Secouant le péché comme un cheval sa crinière, m'affranchissant comme la lune quand elle sort de la gueule de Rahu[2], jetant loin le corps, je vais, l'âme bien préparée, dans le monde incréé de Brahman, dans le monde de Brahman ! » (*ib.* 8, 13). — « Les sages découvrent dans leur for intérieur l'âme unique, libre, immanente en tous les êtres et qui diversifie en eux sa forme unique ; à ces sages, et non pas aux autres hommes, la félicité éternelle » (*Kaṭh.-Up.* 5, 12).

Dès cette vie, celui qui « sait » peut par l'extase s'absorber dans Brahman. Car l'extase est précisément le ravissement hors de soi-même, la simplification, ou mieux encore, l'anéantissement momentané de la personnalité. L'homme en extase n'est plus son maître, et Dieu peut agir en lui et se

1. Par ses levers et ses couchers, le soleil consume la vie des mortels ; l'homme affranchi existe par delà le monde du soleil ; cf. p. 51.

2. Rahu est le démon de l'eclipse.

communiquer directement à lui. La mort physique rendra définitive pour l'homme libéré la suppression de la conscience qu'il a de lui-même.

Cela veut-il dire qu'il y a par la mort cessation de toute conscience *séparée*? et faut-il croire qu'absorbée dans Brahman, qui est toute pensée, l'âme individuelle participe à la conscience *universelle*? C'est ce qu'affirment volontiers ceux qui, dans l'Inde actuelle, essaient de faire des Upaniṣad l'Evangile d'un hindouisme épuré. Ils invoquent des passages comme ceux-ci : « De même que les fleuves coulent et disparaissent dans l'océan en perdant leur nom et leur forme; de même, affranchi de son nom, de sa forme, le sage se perd dans le suprême esprit divin » (*Muṇḍ. Up.* 3, 2, 8). — « Comme une eau pure reste pure quand elle est versée dans l'eau pure, ainsi en est-il de l'âme du sage » (*Kāṭh. Up.* 4, 15).

Si nous nous en tenons aux Upaniṣad fondamentales, nous constaterons aisément que ce qu'elles affirment à mainte reprise, c'est la suppression définitive de toute conscience, sans faire de distinction entre une conscience individuelle ou collective. Les vers mêmes que je viens de rappeler ne peuvent pas avoir le sens qu'on leur prête, pour la raison toute simple que la conscience de l'Être dans le sein duquel les individus vont se perdre comme les fleuves dans l'océan, est absolument dépourvue de contenu; la conscience de Brahman est une conscience assoupie. Aussi, qu'elle soit momentanée ou définitive, l'absorption dans l'ātman suprême est assimilée à un sommeil sans rêve : « Endormi, l'esprit n'a plus de désir, n'a plus de rêve. Il est libre de tout mal et de toute crainte. Car, comme un homme qui tient embrassée une femme qu'il aime, n'a plus aucune conscience de ce qui est dehors et de ce qui est dedans, ainsi l'esprit enlacé par l'ātman n'a aucune conscience de ce qui est dehors et de ce qui est dedans. Alors le père n'est plus le père, ni la mère n'est plus la mère; plus de mondes, de dieux, de Védas, de voleurs, de meurtriers, de *caṇḍāla*, d'ascètes. L'esprit a surmonté toutes les tortures. Il ne voit pas, et il

est voyant. Voyant, il ne saurait cesser de voir; mais il n'y a, outre lui-même, rien de second, rien d'extérieur, rien de différent de lui qu'il pourrait voir » (*Brh.* 4, 3, 21, sqq.).

Les vieux maîtres auxquels remontent les enseignements déposés dans ces Upaniṣad, semblent avoir eu quelque peine à se résigner à cette disparition pure et simple de la conscience personnelle. Comme nous l'avons vu, le dieu Indra trouvait cette perspective peu consolante. La même doctrine jette aussi le trouble dans l'âme de Maitreyī quand elle l'entend formuler par l'illustre sage qu'elle avait pour époux. « Yajñavalkya avait deux épouses, Maitreyī et Kātyāyanī; l'une Maitreyī connaissait la doctrine relative à Brahman; Kātyāyanī savait ce que les femmes savent[1]. Or Yājñavalkya voulut changer d'état[2]: « Maitreyī, dit-il, je veux quitter la maison. Je vais donc faire un partage entre toi et Kātyāyanī. » — Maitreyī lui dit : « Quand toute la terre avec toutes ses richesses m'appartiendrait, serais-je immortelle ?» — « Nullement, dit Yājñavalkya; ta vie serait celle des gens opulents, mais la richesse ne sert à rien pour l'immortalité. » — « Que ferai-je en ce cas d'une chose qui ne me rendra pas immortelle? Seigneur, de préférence expose-moi le savoir que tu possèdes. » — Yājñavalkya lui dit : « En vérité, Maitreyī, tu m'étais déjà chère; mais tu as encore augmenté l'amour que j'avais pour toi. Je vais t'expliquer ce que tu me demandes; prends garde à mes paroles. » Il lui enseigne alors que l'ātman est pour l'homme l'unique fondement de la réalité du monde, que la conscience résulte de ce qu'il s'unit dans le corps aux organes des sens, et que par conséquent la conscience s'éteint quand la mort dissout ces organes. « Après la mort, il n'y a plus de conscience, en vérité, je le dis. » Quand Yājñavalkya eut achevé de parler, Maitreyī lui dit : « Seigneur, tu m'as troublée en disant qu'après la mort il

1. Cela signifie, d'après le commentateur indigène, qu'elle était absorbée par les soins domestiques.

2. C'est-à-dire renoncer aux devoirs de maître de maison pour se faire ermite.

n'est plus de conscience. » — « Ce que je dis, reprit le sage, ne doit point te troubler. Car là où il y a deux êtres, l'un voit, sent, entend, interpelle, comprend et connaît l'autre; mais quand tout est devenu pour quelqu'un son propre moi, comment y aurait-il quelque chose qu'il pût voir, sentir, entendre, interpeller, comprendre et connaître? Celui par qui il connaît toute chose, comment pourrait-il le connaître? Le sujet de toute connaissance, comment pourrait-il le connaître? » (*Brh.* 4, 5).

Il serait étrange que l'absorption en un être qui est tout intelligence, mais dont l'intelligence n'est que virtuelle, faute d'objets à connaître, eût satisfait les esprits bien longtemps. A moins d'avoir été lassé et aigri par la vie, il faut, pour voir le salut dans un sommeil éternel et sans rêve, un détachement intellectuel dont les hommes à la longue ne sont point capables. Tous, ou peu s'en faut, partagent à cet égard l'instinctif effroi que trahissent Indra et Maitreyī. Il était donc inévitable que la nature prît sa revanche. Elle a suggéré aux religions tributaires du brahmanisme plus d'une solution où l'on conciliait tant bien que mal la fusion de l'âme individuelle et de l'Être absolu, avec les droits imprescriptibles d'une individualité qui est consciente et veut rester consciente.

On peut se demander si l'on ne trouve pas déjà dans quelques Upaniṣad un compromis de ce genre. En effet, certains de ces écrits offrent une importante modification de la vieille théorie des trois états psychiques de la veille, du rêve, du sommeil sans rêve; c'est un quatrième état qui se superpose aux précédents et qui en diffère, d'après certains commentateurs, en ce que l'ātman y redevient conscient. Ce nouveau développement fait l'objet d'une des Upaniṣad sinon les plus claires, au moins les plus réputées, la Māṇḍūkya Upaniṣad. Voici de quelle manière elle définit les quatre états successifs de Brahman.

Tout d'abord celui que l'Upaniṣad appelle *Vaiśvānara* « commun à tous les hommes »; c'est l'état de « veille »

dans lequel Brahman connaît les choses extérieures, les objets grossiers. — Puis vient l'état qualifié de *Taijasa*, « lumineux » : l'âme n'a plus d'objets extérieurs à connaître; elle est à elle-même sa lumière; c'est l'état de « rêve » dans lequel Brahman connaît les choses intérieures, les objets subtils. — Ensuite le *Prajña*, l'état dans lequel la connaissance est complète; le Brahman est plongé dans un profond sommeil; il est béat, il est unifié[1]; c'est l'inconscient, seigneur de toutes choses, directeur intime, matrice universelle[2], naissance et fin de tous les êtres. — Le « quatrième » état enfin, *Caturtha*[3], est celui dans lequel Brahman n'est plus unifié; il n'est pas intelligent, il n'est pas non intelligent[4]; il est invisible; il échappe à toute démonstration; il dépasse toute pensée et n'admet aucune définition; l'unique preuve en ce qui le concerne est la foi dans l'âme; il est sans changement, bienheureux, sans dualité.

Il est probable que la théorie du « quatrième » a été dans le principe suggérée par les phénomènes de l'extase, un état qui est distinct de la veille, du rêve et du sommeil sans rêve, qui diffère aussi de la connaissance proprement dite en ce qu'il fait de la connaissance une pure félicité. Mais dans la description que nous en donnent l'auteur de la Maṇḍūkya-Upaniṣad et ceux qui ont marché sur ses traces, je crois bien qu'ils se sont surtout payés de mots. Ce n'est pas l'analyse directe et approfondie du concept « brahman » qui en a fourni les éléments; nous n'y avons qu'un arrangement artificiel et dérivé. Quand la philosophie idéaliste, issue des antiques Upaniṣad, mit en rapport le monde « grossier » avec l'état

1. *Ekibhûta*, ce qui signifie qu'en réalité il ne connaît rien ; toute connaissance en effet repose sur des différences.

2. L'inconscient est le tréfonds mystérieux où tous les phénomènes de la vie cosmique et de la vie psychique ont leur *cause* dernière.

3. On l'appelle aussi *turiya*, du vieux mot védique qui, ainsi que *caturtha*, signifie « quatrième ».

4. Il n'est pas intelligence absolue, parce que, comme dans le troisième état, il ne pourrait être que sujet de la connaissance; il n'est pas non intelligent, parce que, dit le commentateur hindou, il n'est pas inconscient.

de veille, le monde « subtil » avec le rêve, le monde « causal » avec le sommeil sans rêve, on imagina un quatrième état qui correspondît au substratum universel, fondement et origine du monde causal. Le nom même qu'on lui a donné, et qui rappelle la quatrième dimension des mathématiciens, indique que nous n'avons là qu'une construction *logique*, et nullement, comme les commentateurs voudraient nous le faire croire, un effort, plus ou moins désespéré d'ailleurs, pour découvrir un état *psychologique* supérieur à celui de l'inconscience pure et simple[1].

1. Les derniers vers de la Maitri-Upaniṣad concernent les quatre états de Brahman ; le « quatrième » y est très nettement décrit comme l'état transcendant de l'Être : « Vision, rêve, sommeil, et l'état qui est au-delà du sommeil, telles sont les quatre conditions de l'âme ; la plus grande d'entre elles est la quatrième. Dans les trois premières, Brahman réside avec un de ses pieds ; il a trois pieds dans la dernière. Il voulait jouir du faux et du vrai ; c'est pourquoi la « Grande Âme » s'est diversifiée (proprement « est devenue dualité ») » (VII, 11). — Des passages védiques que nous avons déjà rencontrés, nous apprennent ce qu'il faut entendre par les trois pieds et par le pied unique de Brahman. Bien loin que le monde des phénomènes épuise l'être, corps grossier, corps subtil et corps causal ne font que le quart de Brahman ; ses trois autres quarts sont le Brahman en tant qu'énergie et vie non réalisées.

CHAPITRE III

Le caractère de l'enseignement théosophique des Upaniṣad.

---

§ 1. *Tendances nouvelles de la pensée religieuse.*

J'ai essayé de montrer que ni sur la question de la destinée future de l'homme, ni sur le salut et sur les moyens de le gagner, il n'y a de solution de continuité entre la doctrine brahmanique et celle des Upaniṣad. Non seulement celle-ci a conservé un grand nombre des éléments de celle-là, mais la même où elle s'écarte de la tradition théologique, elle développe des germes qui s'y trouvaient déjà contenus. Si le joug de la tradition n'avait pas pesé sur elles, les Upaniṣad auraient certainement enseigné que puisque c'est l'œuvre qui engendre la vie, il faut supprimer l'œuvre pour tarir à sa source le courant du saṁsāra.

Et pourtant, comme les Upaniṣad ont fait de l'observation des rites la voie inférieure, celle qui assure à l'homme cette postérité autrefois si désirée, mais aussi celle qui le livre sans rémission à l'engrenage du saṁsāra, comme elles ont réservé le salut, c'est-à-dire la bienheureuse absorption dans Brahman, à celui qui sait, qui a l'illumination de son identité avec Brahman, elles ont accompli en fait une révolution qui a singulièrement déplacé l'axe de la religion.

Les deux versions qui nous sont parvenues d'une fameuse légende brahmanique, l'histoire de Naciketas, font bien ressortir cette transformation radicale. Toutes deux relèvent d'un même Véda, le Yajurvéda « noir », mais l'une se trouve dans un Brāhmaṇa, l'autre dans une Upaniṣad. Dans l'une et dans l'autre s'expriment également l'effroi de la mort inévitable et le désir de s'y soustraire. Le Brāhmaṇa n'a d'autre remède à proposer que le sacrifice. L'Upaniṣad a des visées beaucoup plus hautes.

« Un homme Uśant, le fils de Vājaśravas, avait un fils Naciketas. Emporté par son zèle religieux, le père donna aux brahmanes tout ce qu'il possédait. Pendant qu'on emmenait les vaches paternelles, la « foi » entra dans le cœur de l'enfant, c'est-à-dire la foi dans l'efficacité d'un don aussi absolu. Pensant que l'acte d'abnégation accompli par son père n'aurait tout son effet que si lui-même était compris dans le sacrifice, il se rend vers Uśant, et à trois reprises lui demande : « Et moi, père, à qui me donneras-tu ? » Irrité de ce que l'enfant semblait mettre en doute la valeur du sacrifice qu'il avait fait, le père finit par répondre : « A la mort. » — Uśant est pris au mot : il faut que son fils se rende chez Yama, le dieu de la mort. Mais Yama est absent quand Naciketas arrive chez lui ; pendant trois jours il attend sans manger qu'on veuille le recevoir. Or Naciketas est de famille brahmanique ; le dieu a manqué à un grave devoir en laissant un brahmane, un hôte digne de tous égards, passer trois nuits sans nourriture. « Honneur soit à toi, lui dit Yama revenu dans sa demeure, et salut à moi-même. Je te donne en compensation trois souhaits à ton choix. »

Jusqu'ici les deux versions de la légende ne diffèrent que par des détails. Il n'en est pas de même pour la suite. Voici les trois souhaits, tels qu'ils sont formulés dans le Brāhmaṇa : « Permets-moi de revenir vivant auprès de mon père. — Enseigne-moi un moyen pour que les sacrifices et les œuvres pies portent des fruits éternels. — Enseigne-moi le

moyen d'échapper à la seconde mort. » Yama exauce sans hésiter les trois vœux, et c'est le même enseignement, à savoir une certaine manière d'établir le feu sacré, qui vient donner satisfaction aux deuxième et troisième désirs du jeune homme.

Dans l'Upaniṣad, Naciketas choisit d'abord l'apaisement de la colère paternelle, et son retour auprès d'Uśant; — puis la connaissance du rite qui assure à ceux qui le pratiquent l'admission dans le ciel et l'immortalité ; — enfin, il veut savoir ce qui se passe pour l'homme après sa mort. « Car les uns disent d'un mort : « Il est encore », et les autres : « Il n'est plus. » Je désire être instruit par toi là-dessus. » La Mort, qui a accordé sans tergiverser les deux premiers souhaits, se refuse à satisfaire Naciketas sur le troisième point. « Les dieux mêmes, dit-elle, ont eu autrefois des doutes à ce sujet; c'est une science difficile à acquérir. Fais un autre souhait, Naciketas; ne me tourmente pas; dispense-moi de cette obligation. » Mais elle a beau lui promettre à la place richesses, et longue vie, et toutes les voluptés qu'un homme peut désirer; sa résistance ne fait qu'exciter toujours plus l'impatience de Naciketas: « Cette chose sur laquelle on doute, ô Mort, — ce qui se passe dans le grand départ, — dis-la moi. Le souhait qui concerne le mystère, et aucun autre, c'est lui que Naciketas choisit. » — Il faut bien que la Mort s'exécute. Cependant au lieu de répondre directement au désir du jeune homme, elle lui révèle ce que c'est que l'atman et quelle est la voie du salut [1].

En passant du Brāhmaṇa à l'Upaniṣad, le moule n'a pas changé. Ce sont bien les mêmes noms et les mêmes person-

1. Śankara qui discute longuement dans son commentaire sur les Vedanta Sutra le sens de certains passages de la Kāṭhaka-Upaniṣad, formule ainsi les trois vœux de Naciketas : 1° la réconciliation avec son père ; 2° la connaissance du feu du sacrifice ; 3° la connaissance de l'Ātman. Il trouve évidemment plus important de résumer le contenu même du traité, que de reproduire exactement le dernier des désirs exprimés par le jeune homme (ad *Ved. S.*, p. 350).

nages jouent les mêmes rôles. Par son respect des formes traditionnelles, l'Upaniṣad atteste en quelque sorte sa filiation brahmanique. Mais la pensée qu'elle verse dans le vieux moule est toute nouvelle. Il ne s'agit plus d'écarter l'effrayante menace d'une « seconde mort »; on aspire à une existence élargie et soustraite à de douloureuses limitations. L'ancienne théologie ne voyait de salut que par le sacrifice; le rite est maintenant relégué à la seconde place; pour être libéré d'un monde relatif et impermanent, ce qu'il faut désormais c'est connaître l'Âme universelle et se savoir un avec elle.

Les auteurs auxquels nous devons nos Brāhmaṇa et nos Upaniṣad ont eu conscience de l'opposition de ces points de vue. D'un groupe d'écrits à l'autre, certaines phrases sonnent ou comme un défi ou comme une réponse : « Il y a, dit un Brāhmaṇa, deux manières de devenir immortel, l'œuvre et la connaissance; mais c'est l'autel du feu qui est la connaissance, et c'est l'autel du feu qui est l'œuvre » (*Śat. Br.* X, 4, 3, 9). — « La connaissance, déclare une Upaniṣad, tel est le sacrifice qu'offre celui qui sait, la connaissance, telles sont les œuvres qu'il accomplit » (*Taitt. Up.* 2, 5).

D'autres passages viennent accentuer encore de la manière la plus significative la rupture de la nouvelle théosophie avec la tradition brahmanique. Pour être heureux dans l'autre monde, deux conditions avaient été considérées comme absolument nécessaires, les honneurs de la sépulture et une série ininterrompue de descendants mâles assurant à tout jamais la continuité des offrandes funéraires. Mais la félicité de celui qui repose dans le sein de Brahman, ne saurait dépendre de l'exactitude ou de la négligence de tierces personnes. « Celui qui sait » n'a donc besoin ni de funérailles ni de fils : « Qu'on les enterre ou qu'on ne les enterre pas, ils vont en Brahman; c'est le chemin des dieux, le chemin de Brahman; pour celui qui y entre, point de retour dans le tourbillon de ce monde; point de retour » (*Chānd.* 4, 15, 5).

— « C'est ce que savaient les anciens qui ne désiraient point de postérité, mais disaient : « A quoi bon des descendants, à nous dont l'âme est cet univers ? » ; et ils cessèrent de désirer des enfants, de désirer la richesse, de désirer le monde ; ils errèrent en mendiants » (*Bṛh.* 4, 4, 22).

§ 2. *Influence intellectuelle et morale exercée par les Upaniṣad.*

Présentées dans un arrangement systématique, les doctrines fondamentales exposées par les anciennes Upaniṣad apparaissent mieux coordonnées qu'elles ne sont en réalité dans les traités originaux. En revanche, elles perdent sous cette forme beaucoup de leur puissance suggestive. Il y a dans quelques-uns de ces écrits quelque chose d'inspiré et d'oraculaire qui ne laisse pas de faire impression, en dépit, et peut-être même à cause de l'incohérence qui y règne.

Documents appartenant à des époques très diverses et représentant des états différents de la pensée hindoue, il est très naturel qu'il y ait entre eux de notables divergences. Ce qui est bien autrement déconcertant, ce sont les contradictions qui existent dans l'intérieur d'une même Upaniṣad.

Ces contradictions trouvent en partie leur explication dans le fait que les vieilles attaches ritualistes et traditionnelles, apparentes dans les plus anciens de ces ouvrages, gênent la liberté d'allure d'une pensée encore mal dégagée. Mais elles viennent surtout de la méthode qui s'y étale, si l'on peut donner ce nom à ce qui est plutôt la négation de toute méthode. L'intuition, en effet, procède par affirmations juxtaposées et par aphorismes. Les pensées qu'elle formule ainsi sont parfois profondes et lumineuses ; mais jamais elles ne sont étayées sur des arguments ; on se contente de les illustrer au moyen d'images et de comparaisons. Hardie et impérieuse, l'intuition fait fi de l'expé-

rience et se tient quitte de toute démonstration[1] ; elle ne s'abaisse point à éliminer les contradictions. Ceux qui la pratiquent d'une manière constante, poussent ordinairement fort loin l'orgueil spirituel.

Ç'a été pour les Upaniṣad une grande force et une grande faiblesse que cette argumentation toute faite d'affirmations pressantes et répétées. Aucune prise n'est laissée à la discussion. Ébloui, terrassé, l'adversaire est réduit au silence. Mais il n'est nullement persuadé. En effet, même si les auteurs des Upaniṣad, par une divination de génie, avaient toujours rencontré la vérité, la science ne sait que faire de vérités qui demeurent incoordonnées et apocalyptiques. Ce qui importe, en philosophie et en science, c'est moins le résultat obtenu que la voie par laquelle on l'obtient. Pendant des siècles, les Upaniṣad succèdent aux Upaniṣad, et c'est toujours les mêmes problèmes qu'on pose à nouveau. C'est qu'un travail fait dans de telles conditions est éternellement à recommencer, et qu'on le recommence toujours *ab ovo*. Comme de toutes les révélations, on peut dire des Upaniṣad que seuls ceux qui avaient la foi adhéraient à leurs enseignements, et que seuls ceux qui y étaient prédisposés avaient cette foi nécessaire.

Toujours est-il que les Upaniṣad ont exercé une influence inouie sur tout le développement ultérieur de la pensée hindoue. Le bouddhisme et la plus considérable des six écoles philosophiques orthodoxes n'ont guère fait que compléter et systématiser ces doctrines, qu'elles ont poussées jusqu'au bout de leurs conséquences théoriques et pratiques. La forme même de ces ouvrages est devenue presque populaire. Beaucoup de sectes, l'Islam hindouisé lui-même, ont voulu avoir leur Upaniṣad. Aujourd'hui, les églises théistes les proposent à leurs adhérents comme une source d'édification et un aliment de vie religieuse.

1. Elle prend en général ses matériaux dans la tradition, pour laquelle elle a en fait un bien plus grand respect qu'il ne semble.

Cependant, si grand qu'ait été leur succès, on peut être sûr que les doctrines professées dans ces monuments de la littérature religieuse restèrent pendant longtemps confinées dans les écoles. Non seulement, comme nous l'avons vu plus haut, elles recommandent expressément de réserver la haute science à un ou deux élèves de choix, — ces déclarations d'ésotérisme sont dans l'Inde un de ces clichés auxquels il ne faut pas attacher une trop grande importance, — mais, et ceci est bien plus décisif, l'Inde d'autrefois ne paraît avoir été ni pessimiste, ni absorbée dans la contemplation de l'absolu. On voit assez par sa poésie, par ses contes, par ses codes mêmes, à quel point elle était vivante, engagée corps et âme dans ce saṁsāra que ses penseurs condamnaient théoriquement. On se battait, on voyageait, on contractait beaucoup dans l'Inde ancienne; les jeux d'amour et de hasard y tenaient une place considérable, et les spectacles et les fêtes paraissent avoir été fort brillants. A en juger par les énumérations qui nous sont données des métiers et des activités humaines, la spécialisation était très développée[1], ce qui est un signe caractéristique de civilisation déjà avancée. Mais ce fut la destinée de l'Inde que les théories élaborées dans le silence et la solitude ont lentement façonné une réalité à laquelle elles correspondaient d'abord fort peu. C'est ce qui s'est passé pour la caste, et pour beaucoup de règles juridiques et sociales[2]. Il n'en a pas été autrement de la scolastique théosophique. D'où cela vient-il? De la prépondérance spirituelle des brahmanes qui, seuls dépositaires du savoir et de la tradi-

1. Voir par exemple, dans le Milinda Pañha, la superbe énumération des professions et des ressources qu'on rencontre dans une cité-modèle (p. 330 et suiv.).

2. Un fait qui prouve combien peu les codes sont basés sur la vie réelle, c'est que Manu ne connaît pas la tenure indivise du sol par les habitants d'un même village : or, comme Sumner Maine l'a montré, cette forme de la propriété remonte très haut dans le passé de l'Inde. Un exemple concret comme celui-ci montre à quel point la vie est une chose et la théorie une autre.

tion, se sont, par la force des choses, infiltrés dans le bouddhisme et dans les diverses formes des religions sectaires, et y ont apporté leurs idées et leurs habitudes intellectuelles. La théosophie des Upaniṣad cessera par conséquent d'être doctrine ésotérique pour devenir dogme religieux. Ce sera là, pour elle, une épreuve redoutable et décisive.

Elle renfermait en effet des germes pernicieux qui ne pouvaient manquer de se développer et de porter tous leurs fruits dès qu'elle sortirait des cercles brahmaniques, où leur influence était neutralisée par les vieilles traditions de savoir et de vertu pratique, et que son action se ferait sentir sans contrepoids dans des milieux plus populaires, plus disposés à vivre conformément à leur théorie de la vie.

Ce que nous remarquons d'abord chez les auteurs des Upaniṣad, c'est le dédain de toute existence finie. Or l'homme déploie son activité tout entière dans le relatif et le contingent. Il est bon, sans doute, qu'il ait conscience des limites de son pouvoir et de son savoir; mais si, de ce que son horizon est enfermé dans des bornes étroites, il prend prétexte pour renoncer à tirer tout le parti possible du domaine qui lui est accessible, s'il se désintéresse de la vie concrète et nie le monde des phénomènes, il tarit les sources de toute activité individuelle ou collective, et aboutit fatalement à la faillite intellectuelle et sociale. Poser en principe que Dieu, c'est-à-dire l'absolu, est la négation du monde, c'est nier la valeur positive du monde, et, par conséquent, nier en même temps la valeur de la vie elle-même. Poser que le moi est la négation du non-moi, c'est nier pour l'homme toute utilité et même toute possibilité d'agir sur ce non-moi.

En second lieu, les auteurs des Upaniṣad, comme tous les mystiques, affectent le mépris des opérations normales de l'intelligence, impuissante, on le sait, à découvrir la vérité profonde. Ce qu'ils veulent, c'est la connaissance spontanée, immédiate, qui a le double avantage d'épargner à l'âme humaine d'une part les laborieux enfantements de la

pensée discursive, d'autre part la lutte contre les doutes et les objections. Comme les sens sont une cause de distraction qui empêche le mystique d'entendre les voix intérieures, on se bouche les yeux et les oreilles; on perd le contact avec la réalité objective, et l'on devient peu à peu la proie des plus folles hallucinations de la vue et de l'ouïe. Si la poursuite des visions extatiques a porté certaines écoles de l'Inde à des aberrations qui n'ont pas toujours été innocentes ni inoffensives, les théories des Upaniṣad ont pu malheureusement leur fournir la justification des étranges pratiques qu'elles prescrivaient à leurs adeptes.

En enseignant aussi que la vertu n'est qu'un moyen, que l'action est nuisible en soi ; en faisant de la connaissance l'unique base du bonheur auquel l'homme aspire pour ce monde et pour l'autre, les Upaniṣad ont faussé l'orientation de la vie, et grandement contribué à développer dans l'Inde une déplorable tendance au quiétisme et à l'indifférence morale. En cela, elles se sont montrées les fidèles héritières des Brâhmaṇa, qui, sans être aussi dénués de préoccupations morales qu'on l'a soutenu[1], n'en recommandent pas moins exclusivement les vertus rituelles et intellectuelles : la foi dans l'efficacité du sacrifice et la haine du mensonge. Les devoirs essentiels que prescrivent les Upaniṣad, sont, comme on pouvait s'y attendre, ceux qui ne réclament de l'homme aucun déploiement d'énergie positive et créatrice ; il doit, dit la Bṛhad-Araṇyaka-Upaniṣad, dompter ses sens, donner, avoir pitié[2] (5, 3). Et puisque le Brahman ne saurait être ni agrandi par le bien, ni amoindri par le mal qui se fait dans ce monde, celui qui se sait identique à Brahman « une fois entré en possession de la non-dualité, passe indifférent à travers le monde; cessant de célébrer et de louer, quitte de toute obligation à l'égard des Pères, il est à demeure en

1. M. Sylvain Lévi dans *Doctrine du Sacrifice dans les Brâhmaṇa* (1898).

2. Renoncement, charité, compassion demeureront les trois vertus théologales des religions de l'Inde.

tout ce qui se meut, en tout ce qui est immobile; il vit comme bon lui semble »[1] (*Māṇḍ. Up. Kār.* 2, 36, sq). Tout est pur pour ceux qui ont le cœur pur : cette idée, dans l'Inde comme dans les mondes chrétien et musulman, a poussé souvent les mystiques aux plus coupables déviations du sens moral.

Un dernier déficit qu'il convient de signaler et qui n'a pas eu des conséquences sociales moins fâcheuses, c'est l'égoïsme implicite d'une doctrine qui, pour chacun de ses adeptes, limite la préoccupation du salut à l'individu seul, un égoïsme qui s'est traduit à merveille dans la formule : « Je suis ceci » ou, comme on dit aussi, « je suis Brahman », *ahaṁ Brahmā'smi*. Comme, ici encore, on voit bien que les Upaniṣad sont demeurées foncièrement brahmaniques d'esprit et de tendance! Ainsi que pour le brahmanisme, la société n'est pour elles qu'une agglomération de monades indépendantes. Le mysticisme chrétien, ayant ses attaches dans une religion qui a commandé à l'homme non pas seulement d'aimer Dieu, mais aussi d'aimer son semblable, a proclamé l'intime communion de toutes les âmes, et enseigné que c'est en s'aimant les unes et les autres qu'elles croîtront en puissance et arriveront au plein épanouissement de leur personnalité. Mais ce qui manque le plus au brahmanisme, c'est le sentiment de solidarité religieuse. Une des idées dominantes dans le Véda, c'est que les sacrifiants se portent ombrage les uns aux autres. Dans les Upaniṣad, le prochain est un instrument de salut en ce qu'il offre l'occasion d'exercer toute espèce de vertus libératrices; mais si on lui fait du bien, ce n'est pas pour le rendre heureux, c'est en vue de la récompense qu'on en recueillera soi-même. La Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad le laisse entendre quand elle dit : « Ce n'est pas pour l'amour du mari que le mari est cher, mais pour l'amour de soi-même; ce n'est pas pour l'amour de l'épouse, des fils, de la richesse, des autres hommes, des dieux, des êtres, de l'univers, qu'épouse, fils,

1. Littéralement « au hasard » *yādṛcchiko bhavet.*

richesse, hommes, dieux, êtres, univers, sont chers, c'est pour l'amour de soi-même » (2, 4, 5)[1]. Quand on ne se lasse pas de répéter qu'il n'y a de réel que Brahman, l'âme universelle, et le « moi » qui lui est d'ailleurs identique, il est bien évident que le reste, non seulement perd toute valeur, mais encore est considéré comme un obstacle à l'affranchissement : « Quiconque, rempli encore de passion et de ténèbres, quelque connaissance qu'il ait d'ailleurs, s'attache à ses enfants, à sa femme, à ses parents, jamais l'union avec Brahman ne sera son lot » (*Maitr. Up.* 6, 28). Voilà comment il s'est fait que, tout en affirmant l'identité de l'âme universelle et de l'âme individuelle, en affirmant par conséquent l'identité essentielle de toutes les âmes humaines, cette doctrine n'a pas su tirer de ces prémisses la conclusion qui semblait s'imposer : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. »

1. M. Deussen pense que l'auteur a voulu dire que nous ne connaissons ce qui est dans le monde, que nous ne le possédons et ne l'aimons qu'autant que nous l'avons en nous, sous forme de représentation. C'est possible ; en tout cas, exprimée sous cette forme brutale (na vā are patyuḥ kāmāya patiḥ priyo bhavati ; ātmanas tu kāmāya patiḥ priyo bhavati), la pensée de Yajñavalkya n'a pu être interprétée que dans le sens de l'égoïsme le plus odieux.

TROISIÈME PARTIE

LA SYSTÉMATISATION
DES IDÉES THÉOSOPHIQUES

CHAPITRE PREMIER

Les systèmes philosophiques orthodoxes.

§ 1. *Les six écoles.*

Les vieilles Upaniṣad représentent dans l'histoire de la théosophie hindoue la période des conquêtes spirituelles. Impatients de saisir la vérité, les penseurs à qui nous devons ces écrits procèdent avec plus de fougue que de méthode. Ils posent des formules qui marquent le point d'arrivée de leurs explorations; mais, exclusivement soucieux des résultats obtenus, ils ne se préoccupent guère de rattacher les uns aux autres tant de jalons plantés çà et là dans les régions de la pensée, ni même de tracer avec quelque précision la voie par laquelle ils sont parvenus au but de leurs efforts.

Aux périodes de découvertes succèdent en général les périodes d'organisation. Le moment vient où l'on sent le besoin de relier ensemble les positions acquises ; on abandonne celles qu'il est impossible ou superflu de défendre ; on fortifie les autres, et l'on s'en sert comme de points d'appui pour l'exploration plus complète du domaine conquis.

Ce travail d'élimination et de coordination passe pour avoir été accompli dans six écoles philosophiques qu'on appelle orthodoxes parce qu'elles se rattachent ou sont censées se rattacher au Véda.

Il importe de constater, dès le début de l'étude que nous voulons consacrer à ces systèmes que, pour la plupart d'entre

eux, la dépendance qu'on avoue à l'égard de la tradition brahmanique est théorique plutôt que réelle. Bien des doctrines qui n'ont certainement pas leur source dans les Védas, et qui probablement ne sont pas même brahmaniques d'origine, ont été soit élaborées d'une manière indépendante dans le sein des écoles, soit reçues du dehors déjà tout élaborées. Quand on en vint à mettre sur l'ensemble des systèmes l'estampille védique, il suffisait de découvrir dans la *Śruti*, la révélation, des passages qu'on pût interpréter dans le sens de ces doctrines, pour investir celles-ci d'une autorité dès lors incontestée. Or l'exégèse à la fois complaisante et ingénieuse des commentateurs n'avait pas de peine à trouver dans les Upaniṣad les arguments propres à assurer la canonisation de n'importe quelle théorie. Les formules en effet y sont souvent ou si vagues ou si contradictoires que ces ouvrages sont comme un arsenal où toutes les écoles pouvaient se fournir d'armes pour défendre leurs positions respectives. Tantôt c'est une même phrase qui peut être entendue de plusieurs manières différentes ; tantôt ce sont des phrases différentes auxquelles on réussit à imputer un même sens : polyonymie et synonymie sévissent également dans l'exégèse sacrée, et les maîtres les plus respectueux de la tradition ne se font pas faute de le reconnaître. « On voit aujourd'hui, dit le philosophe Vijñānabhikṣu, à quel point on peut comprendre différemment le sens d'une formule comme *tat tvam asi* « tu es ceci ». Les uns y trouvent l'affirmation de l'indivisibilité de l'Être ; d'autres, celle d'une non-différence de qualité entre les êtres ; d'autres enfin, celle d'une non-distinction des âmes » (*Skh. prav. bh.*, p. 113, sqq.)[1]. Śankara lui-même, si habile à harmoniser les textes les plus disparates, s'avise parfois de mettre en lumière les contradic-

1. Les écoles visées sont les Védantins monistes, le Sānkhya et les Védantins théistes. — Le fameux passage de la Śvetāsvatara-Upaniṣad, sur la chèvre tricolore et les boucs qui l'abandonnent après l'avoir saillie (4, 5), concerne, selon le Sānkhya, *prakṛti* et les *puruṣa* ; d'après les Védantins, la nature, émanée de Brahman, et composée de feu, d'eau et de nourriture.

tions de la *śruti*. Traitant d'une des doctrines les plus importantes de la théologie brahmanique, il se demande si l'âme est, comme l'espace, issue de Brahman, ou si, comme Brahman lui-même, elle est incréée ; et il fait observer qu'on a sujet d'avoir des doutes à cet égard, « car l'Écriture, dit-il, se contredit. Certains passages, entre autres celui qui compare Brahman et les âmes au feu et aux étincelles, enseignent que l'âme individuelle est née du Brahman suprême. Mais d'autres textes font de l'âme individuelle le résultat de l'entrée, dans le monde créé, du Brahman non encore développé, et ne parlent pas par conséquent d'une naissance de l'âme individuelle » (*Ved. Sut.*, p. 643).

Les six écoles dites orthodoxes ne présentent point pour notre objet un égal intérêt ; nous pouvons sans inconvénient écarter trois d'entre elles. Tout d'abord nous n'avons pas à nous occuper de la *Mīmāṁsā*. Systématisation du rituel et de la science du sacrifice, ce *darśana*[1] s'appuie sur les Brāhmaṇa plutôt que sur les Upaniṣad[2]. Deux autres systèmes ont une réelle importance scientifique, et ont mis en circulation des théories et des procédés qui sont devenus universellement hindous ; mais, pour leurs parties essentielles, ils restent en dehors de l'évolution théosophique[3]. C'est d'une part le *Nyāya*, l'école des logiciens ; d'autre part, le *Vaiśeṣika*, l'école atomistique.

Restent le *Vedānta*, le *Sāṅkhya* et le *Yoga*, c'est-à-dire

1. Chacun des systèmes de philosophie est un *darśana*, une démonstration.

2. En un sens, cependant, la Mīmāṁsā fait suite aux Upaniṣad : elle a développé et systématisé ce que celles-ci avaient encore d'éléments ritualistes.

3. Ce n'est pas à dire qu'on ne retrouve pas dans ces systèmes aussi certains partis pris des écoles que nous considérerons plus particulièrement. Les logiciens du Nyāya professent un théisme mystique très prononcé, et le premier de leurs sūtra pose, comme but du savoir, la cessation de la souffrance. Les Vaiśeṣika sont atomistes ; mais cela ne les a pas empêchés de formuler, dès le début de leur écrit fondamental l'axiome que pour la connaissance de *Tat* (cf. p. 73), c'est le Véda qui est l'autorité par excellence.

les trois systèmes qui ont exercé la plus profonde influence sur la mentalité hindoue. Ce sont aussi ceux qui ont le plus d'affinités avec les doctrines des occultistes occidentaux. En effet, le monisme de nos théosophes est proche parent du Védanta ; leur anthropologie a fait de larges emprunts au Sānkhya, et leurs exercices pratiques ne laissent pas de ressembler à ceux que prescrit le Yoga.

Le Sānkhya et le Yoga sont à bien des égards indépendants de la tradition des Upaniṣad. Les matériaux qui sont entrés dans la construction de ces systèmes n'ont certainement pas tous été élaborés dans les cercles sacerdotaux. Mais, en fait, ces écoles ont adhéré au Véda ; elles se présentent à nous comme brahmaniques[1]. Il est vrai que leur adhésion a été toute nominale, et que l'indépendance de leurs enseignements n'en a pas souffert. Elles sont donc orthodoxes, mais leur orthodoxie consiste en ceci que le brahmanisme s'est arrangé de leurs doctrines. Ce ne sont pas elles qui ont fait acte de soumission ; c'est lui qui se les est annexées, comme il a fait de tant de choses nées en dehors de lui. Ajoutons qu'en les reconnaissant officiellement, il a singulièrement augmenté les chances que ces deux systèmes avaient d'influer d'une manière durable sur l'esprit hindou.

Le Védanta est incontestablement plus fidèle à la tradition des Upaniṣad. Quand il proclame l'autorité de la révélation comme du moyen de connaître la vérité suprême, c'est avec un accent de conviction qu'on ne perçoit pas dans les déclarations analogues des systèmes rivaux[2]. Et cependant on aurait tort de croire que les docteurs du Védanta se sont contentés d'appareiller des matériaux fournis par les Upa-

1. Il n'est point sûr qu'il en ait toujours été ainsi ; certains indices donnent à penser que le Sānkhya et le Yoga ont commencé par être indépendants de la tradition brahmanique. A en croire le Buddhacarita (XII, 30), Arāḍa, qui enseigna au futur Buddha un système semblable au Sānkhya, au moins pour les traits essentiels, niait d'une manière absolue les rites védiques et les qualifiait de faux moyens.

2. Le premier *adhyāya* des Vedānta-sūtra, soit le quart au moins de l'ouvrage, se compose d'une série de discussions sur des textes de la *śruti*.

niṣad. On parle souvent du plus illustre d'entre eux, de Śankara, comme d'un théologien. Ce n'est pas lui rendre justice. La pensée de Śankara ne se meut pas timidement dans les limites que posent à la connaissance philosophique des textes considérés comme sacrés. Il est plus vrai de dire que le Védanta est un produit des mêmes tendances intellectuelles que celles qui ont donné naissance aux Upaniṣad; c'est la même pensée, mais à un autre stade de développement. Comme il a ses racines dans un sol imprégné des idées qui avaient trouvé leur expression dans les Upaniṣad, il n'est pas étonnant que sa constitution en ait été déterminée tout entière. Il se donne l'apparence de reposer exclusivement sur les Écritures; c'est qu'il y trouvait son avantage. En réalité, le rôle de la dialectique n'est guère moindre chez lui que dans le Sankhya; et, bien souvent, les textes invoqués à l'appui des sûtra sont tout simplement décoratifs.

En somme, la pensée philosophique hindoue ne s'est point sentie trop gênée par ses attaches avec la religion officielle. Tandis que, depuis saint Augustin, les philosophes chrétiens font de la dialectique la servante de la théologie, et posent le principe que la démonstration a pour but de procurer la connaissance rationnelle de vérités déjà communiquées par la foi, les philosophes brahmaniques n'invoquent l'autorité du Véda que pour la faire tourner au profit de leurs enseignements. Dans un milieu étroitement attaché à l'héritage du passé et plein de méfiance pour toutes les manifestations de l'individualisme, ils ont trouvé le moyen de concilier l'indépendance spirituelle avec le respect de la tradition. Le pavillon a couvert la marchandise.

§ 2. *Nouveaux problèmes.*

Des quatre ou cinq grands problèmes fondamentaux qui sollicitent ordinairement l'intelligence humaine, — Dieu; le monde; l'âme individuelle; la connaissance, ses moyens et ses limites; le sens et la fin de la vie; l'origine du mal mo-

ral; — le problème de l'Être en soi et celui de l'Être en sa relation avec le moi, avaient absorbé à peu près exclusivement la pensée des auteurs d'Upaniṣad; ce sont aussi les seuls sur lesquels ils aient donné des conclusions nettes et précises. L'organisme cosmique, la théorie de la connaissance, les fondements de la morale, autant de questions qu'ils ne touchent qu'incidemment et sur lesquels ils n'ont pas pris la peine de se mettre au clair. Et pourquoi y eussent-ils perdu leur temps, puisqu'il n'y a en vérité qu'une seule réalité, Brahman, identique à cet ātman dont j'ai en moi la conscience immédiate? puisque, une fois cette réalité connue, tout est connu[1]?

Une des écoles philosophiques se maintiendra à ce point de vue de l'idéalisme pur, c'est celle du Védanta, qui continue le plus directement la tradition des anciennes Upaniṣad. Encore cela n'est-il tout à fait vrai que des Védantins de la stricte observance. Ceux-ci, pour être conséquents avec leurs principes, nient expressément la réalité du monde objectif.

1. « C'est en voyant, écoutant, pensant, connaissant l'ātman qu'on connaît tout » (*Bṛh.* 2, 4, 5). — « Qui est-il ce Brahman, par la connaissance duquel tout est connu? » (*Muṇḍ.* 1, 1, 3). — La cosmologie des Upaniṣad est par conséquent très vacillante; toutes les solutions imaginables y sont esquissées. Tantôt le monde existe indépendamment de Brahman; d'après la Chāndogya-Upaniṣad (3, 19), les étapes cosmogoniques sont successivement le non-être, l'être, un œuf qui au bout d'un certain temps se partage pour former, en haut le ciel, en bas la terre; « ce fut ensuite le soleil qui naquit »; or le soleil, c'est Brahman. — Tantôt Brahman est la substance du monde, sa cause matérielle : « L'ātman est en haut et en bas, derrière et devant, à gauche et à droite; l'ātman est tout » (*Chānd.* 7, 25, 2). « Comme les petites étincelles qui naissent du feu, se dispersent dans toutes les directions, ainsi naissent et se répandent en tous sens les souffles, les mondes, les dieux, les êtres, les moi » (*Bṛh.* 2, 1, 23). « Comme l'araignée émet sa toile, comme poussent sur la terre les herbes, et sur l'homme les poils de la tête et du corps, ainsi l'univers est produit par l'impérissable Brahman » (*Muṇḍ.* 1, 1, 7). — Tantôt Brahman est le créateur du monde, qu'il façonne et gouverne; c'est, en un grand nombre de passages, le point de vue de la Śvetaśvatara-Upaniṣad. — Tantôt, enfin, le monde n'existe pas en réalité : « Il n'y a pas, en dehors de Brahman, un second, séparé et distinct, qu'il puisse voir, sentir, goûter, etc. » (*Bṛh.* 4, 3, 23).

Les autres écoles confessent au contraire un réalisme plus ou moins accentué. Elles affirment l'existence du non-moi; elles sont par conséquent amenées à s'occuper des rapports du non-moi avec l'Être absolu et avec le moi individuel.

La plus importante des écoles réalistes, le Sānkhya, abandonne le point de vue unitaire des Upaniṣad et pose en face l'un de l'autre deux modes irréductibles de l'existence.

D'autres cherchent à concilier la thèse d'une réelle existence du monde avec la doctrine de l'*advaita*. Elles pensent y réussir en établissant entre Brahman et le non-moi un rapport de causalité. Car c'est un axiome admis par la plupart des systèmes que l'effet est identique à la cause, et que le produit existe déjà dans le producteur : dire que Brahman est la cause matérielle du monde, ce n'est pas poser le monde à côté de Brahman. Mais les droits du réalisme ne sont pas moins sauvegardés : la réalité de la cause n'exclut pas la réalité du produit ; le monde est une partie intégrante de l'Être, et la notion de l'Être en soi ne saurait être complète que si, pour l'élaborer, on tient compte, non seulement du moi et de sa destinée, mais aussi du monde objectif.

Ajoutons qu'une fois ces questions mises à l'ordre du jour des discussions philosophiques, l'école idéaliste n'a pas pu les ignorer. Le plus intransigeant des penseurs du Vēdanta reconnaît une légitimité relative au monde objectif, et, en fait, c'est le point de vue empirique qui tient le plus de place dans son long commentaire sur les Vedānta-Sūtra.

Mais ce monde qu'il importe maintenant de connaître, comment et dans quelle mesure le connaissons-nous ? Ce n'est pas seulement le problème cosmologique, c'est aussi le problème gnosiologique qui s'impose aux penseurs. La théorie de la connaissance prend une place importante dans les spéculations des écoles réalistes.

Quant au problème du mal, s'il existait à peine pour les Upaniṣad[1], il se pose aux philosophes dans des conditions

1. Le Śatapatha-Brahmaṇa faisait déjà naître le mal de la divinité : les

qui l'ont d'avance stérilisé. Le mal, c'est tout ce qui restreint l'Être, tout ce qui le détermine, et qui, le déterminant, le diminue et le nie[1]. Tout acte est en soi mauvais, parce que tout acte appartient au monde des relativités ; d'un acte à l'autre, il ne saurait y avoir qu'une différence de degré. Au lieu de l'opposition « bien » : « mal », on a l'opposition « existence absolue » : « existence relative ». En dernière analyse, c'est à l'Être que le mal est imputable, puisque c'est l'Être qui s'est individualisé. Dans de pareilles conditions, les notions de péché, de remords ne sauraient se former. Ce qu'on craint, c'est la punition, c'est-à-dire la conséquence matérielle que comporte tout acte, quel qu'il soit ; ce n'est pas la souillure morale que laisse l'acte coupable. La théorie du saṁsāra, avec son mécanisme automatique, a supprimé toute spéculation dans le domaine de la morale.

Cet agnosticisme moral est d'autant plus remarquable que toutes ces écoles, sans exception, se proposent un but éminemment pratique. Au reste, c'est le trait commun de la pensée hindoue, qu'elle soit hétérodoxe ou qu'elle soit brahmanique, l'intérêt qu'on professe pour les problèmes de la métaphysique ou de la philosophie religieuse n'est absolument pas scientifique. Tous les systèmes se présentent aux adeptes comme autant de méthodes rivales pour faire son salut. C'est par là, bien plus que par leur adhésion au Véda, ou parce qu'en théorie elles préconisent l'intuition comme le moyen suprême de la connaissance, que les écoles dites orthodoxes sont, comme les spéculations théosophiques de l'Occident, un produit bâtard de la religion et de la science.

dieux naissent de Prajāpati par le souffle d'en haut (le souffle de la bouche); les démons par le souffle d'en bas (XI, 1, 6, 7; cf. aussi X, 1, 3, 1). La Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad met expressément dans Brahman la joie et la douleur, la vertu et son contraire : Brahman est *dharmamaya*, *adharmamaya* (4, 4, 6).

1. *Omnis determinatio negatio est* (Spinoza).

Les « rationalistes » du Sankhya eux-mêmes ont pour objet principal l'émancipation de toute existence finie et souffrante[1].

§ 3. *Caractères communs des grandes écoles philosophiques.*

Mieux coordonnées, moins fragmentaires, appuyées sur une argumentation plus rigoureuse, les doctrines exposées dans les *Darśana* ont plus de titres à être rangées au nombre des produits de la pensée philosophique que les aperçus lumineux, mais trop souvent incohérents, qui remplissaient les anciennes Upaniṣad. Les graves questions de l'être, de l'âme et du salut, ne sont plus tranchées isolément ; les envisager dans leur relation réciproque, c'est s'obliger à les serrer de plus près. En outre, on tient plus de compte que par le passé des problèmes préliminaires ou connexes.

Si les darśana nous révèlent une pensée plus mûre, ils ont d'autre part payé la rançon de ce progrès. On ne trouve plus dans les traités de philosophie cette joie de la découverte, cet enthousiasme pour la vérité enfin conquise, qui prennent dans les Upaniṣad un accent parfois saisissant[2]. Rien de

1. On sait que le néopythagorisme, le néoplatonisme, le gnosticisme présentent la même confusion entre religion et philosophie. Eux aussi veulent procurer aux hommes la connaissance salutaire. Mais, venant après une longue période d'intense activité philosophique, leur apparition marque la faillite de la science. Ce sont les produits d'une pensée qui, désespérant d'obtenir le savoir, condition du salut, par les procédés ordinaires de la raison humaine, a cherché son refuge dans des révélations ou dans la vue immédiate des vérités éternelles. Tout autre est la place qu'occupent le Sankhya et le Vedânta dans l'histoire de la pensée hindoue. Sans doute, ils résultent aussi d'un compromis entre le principe d'autorité et la pensée autonome ; mais leur apport, c'est précisément l'élément rationnel. S'ils ont continué à bien des égards l'ancienne tradition religieuse, du moins l'ont-ils presque toujours renouvelée.

2. La Bṛhad Araṇyaka Upaniṣad met en scène un jeune étudiant qui, dans sa soif de savoir, perd le boire et le manger, et bientôt n'est plus que l'ombre de lui-même. Mais enfin il connaît l'Être ; à son visage qui s'illumine, son maître comprend qu'il a trouvé Brahman (4, 10-15 ; voir aussi *Chând.* 4, 9, 2 ; 4, 16, 2). — Le roi Janaka, dans son enthousiasme de néo-

plus sec, au contraire, et de plus incolore que les *sūtra* qui sont pour chaque école le traité fondamental ; rien de plus fatigant, de plus verbeux, de plus encombré de redites que les commentaires qui nous expliquent ces *sūtra*. La tradition, une fois établie, a pesé de tout son poids sur cette littérature. Ce sont toujours les mêmes exemples, toujours les mêmes façons d'argumenter. Et ce n'est pas seulement à l'intérieur d'une même école qu'on ressasse sans cesse les mêmes formules ; les docteurs du Sānkhya et ceux du Vedānta ne se font aucun scrupule de s'emprunter les uns aux autres des raisonnements entiers, et vivent sur un même fonds de comparaisons. Il y avait du mouvement, de l'émotion même quelquefois, dans les anciennes Upaniṣad ; tels qu'ils sont présentés dans nos textes, les darśana sont pétrifiés et sans vie. La pensée qui a donné naissance à ces systèmes a été remarquablement indépendante, et souvent même hardie ; malheureusement, comme toujours dans l'Inde, la tradition s'est trop vite emparée des créations nouvelles pour les figer définitivement[1].

La toute-puissance de la tradition explique l'extraordinaire fidélité avec laquelle, en dépit de profondes divergences, les écoles conservent un assez grand nombre de doctrines communes. Toutes ont une conception pessimiste de la vie ; toutes font de chaque existence particulière le produit des actes accomplis dans une existence antérieure ; toutes partagent l'histoire de l'univers en une série infiniment récurrente de périodes de créations et de dissolutions[2]. Une fois

phyte, donne son pays et son peuple à celui qui lui a fait connaître la vérité suprême (*Bṛh.* 4, 2, 4).

1. Où l'on voit la force des habitudes invétérées, c'est quand le Vedanta-Sara cite des passages védiques à l'appui de théories bouddhistes qu'il réfute, et par conséquent impute aux Bouddhistes, et bien malgré eux, le procédé d'argumentation courant dans les écoles orthodoxes.

2. Ces trois dogmes sont étroitement liés les uns aux autres. En effet, la théorie cosmique des *Kalpa* n'est que l'extension à l'univers de la théorie du Saṁsāra ; et si la vie de l'univers et celle des individus sont l'une et l'autre misérables, c'est, comme nous l'avons vu, parce que l'idée d'un recommencement perpétuel a paru insupportable aux penseurs de l'Inde.

qu'elles eurent été élaborées, ces croyances ont tellement pris le caractère de vérités incontestées, qu'on ne prit plus la peine de les démontrer; elles furent comme les formes mêmes de la mentalité hindoue[1]. Et pourtant aucune d'elles n'est à proprement parler d'origine védique. Elles ne dérivent qu'indirectement des concepts que nous trouvons dans les textes sacrés. Nous l'avons constaté plus haut pour le pessimisme et pour la théorie du *Karman*, qui ne se rattachent que par certains côtés aux idées qui avaient cours dans les cercles sacerdotaux; quant à la notion d'un recommencement perpétuel du monde, bien que l'Atharva-véda y fasse déjà une claire allusion, elle n'est point non plus l'aboutissement nécessaire des idées cosmogoniques exposées dans le Véda. Étrangers à la pensée primitive, et universellement admis à l'époque historique, ces dogmes mettent en pleine lumière la différence qui sépare de l'âge védique la période de formation des grands systèmes philosophiques et religieux.

1 Le scepticisme et la négation ont eu leurs représentants dans l'Inde comme ailleurs. Il suffira de rappeler les *Cārvāka*, dont le « système » est exposé au premier chapitre du *Sarvadarśanasangraha*; et les six docteurs, adversaires de Gautama le Bouddha, qui apparaissent dans plusieurs *sutta* toujours les mêmes, toujours figés en la même attitude. Si l'on fait abstraction du chef de l'école *nirgrantha* ou *jaina*, en qui l'on haïssait le fondateur d'une secte rivale et qu'on a malicieusement mis en compagnie de ces sophistes, tous ces *Tīthaga* professent un nihilisme dont l'article principal est la négation de la doctrine du *karman*.

Il est possible que l'influence des Carvaka et des docteurs hérétiques ait été grande sur la vie de bien des Hindous; elle a été nulle en tout cas sur le développement de la pensée collective qui seule nous intéresse. A partir de l'époque à laquelle appartiennent les anciennes Upaniṣad, tout ce qui compte dans l'Inde religieuse et philosophique croit au karman. Cette doctrine est le terrain commun sur lequel Bouddhistes et Brahmanes peuvent se rencontrer. Quand le vieux maître brahmanique Soṇadaṇḍa explique à ses nombreux disciples pourquoi c'est lui, le plus âgé, qui va faire une visite de courtoisie au Bouddha, il leur dit entre autres : « Gautama croit au karman, à l'action; il met la vertu en tête de ses exhortations. »

CHAPITRE II

Le Védanta.

I. Les Sources.

Le mot *vedānta* qu'on rencontre déjà dans des écrits considérés comme védiques[1], signifie « fin du Véda ». Il a désigné d'abord les traités plus spéculatifs que théologiques par lesquels se terminent plusieurs de nos Brāhmaṇa, et en particulier les anciennes Upaniṣad, partie intégrante de ces traités. Des Upaniṣad, ce nom a été tout naturellement transporté aux ouvrages qui, sous la forme scolastique de *sūtra*, c'est-à-dire de formules indiquant, plutôt qu'énonçant les enseignements traditionnels de l'école, ont systématisé la science de Brahman et polémisé contre les systèmes rivaux.

Les *Vedānta-sūtra* sont le livre fondamental de toutes les sectes qui se rattachent à la grande école védantique. Les plus hardis de ses docteurs eux-mêmes se sont crus tenus de garder le contact, au moins en apparence, avec Bādarāyaṇa, l'auteur présumé de ces *sūtra*. Ils l'ont commenté, et, par des tours de force d'interprétation, ont tâché de tirer le vieux maître de leur côté. Comme, d'autre part, Bādarāyaṇa a eu des prédécesseurs, et qu'il discute souvent les opinions divergentes d'anciens chefs de l'école, il se trouve

1. Le *Taittir. Āraṇ.* (= *Muṇḍ. Up.* 3, 2, 6) mentionne côte à côte le Vedanta et le Yoga (X, 1). « Autrefois, dit la *Śvet. Up.*, le mystère suprême fut révélé dans le Vedanta » (6, 22). — Voir Deussen, *System des Vedanta*, p. 3, note.

que, dans l'histoire du système, les *sûtra* que nous possédons sous son nom, sont le foyer auquel ont abouti les spéculations antérieures issues des Upaniṣad, et d'où est sorti ensuite un faisceau de plus en plus ramifié de sectes opposées.

De profondes divergences séparent les unes des autres les subdivisions de l'école védantique; les problèmes sur Dieu, sur le monde, sur la vie, sur le salut, sont résolus par elles dans des sens très différents. Si toutes en effet sont foncièrement panthéistes, le panthéisme des unes est idéaliste, tandis qu'il est réaliste ailleurs. Parmi les Védantins, les uns nient, les autres affirment le monde objectif. Les premiers n'admettent d'autre être que Brahman, les seconds soutiennent l'existence réelle du monde en Brahman.

Le Védanta idéaliste se rattache à Śankara, le plus illustre docteur de l'Inde, qui florissait dans la première moitié du neuvième siècle après Jésus-Christ; son commentaire sur les Vedanta-sûtra est un des plus remarquables monuments qu'il y ait de l'esprit théologico-philosophique. Les réalistes ont pour principal représentant Rāmānuja, un penseur du XIIe siècle, auteur d'un autre commentaire des Vedanta-sûtra, le *Śrîbhâṣya*. Tous deux s'efforcent de montrer qu'ils sont fidèles à l'enseignement de Badarayaṇa[1]; mais, comme M. Thibaut l'a fait voir dans l'importante préface qu'il a mise en tête de sa traduction des Vedanta-sûtra[2], Rāmānuja y réussit beaucoup mieux que Śankara. En revanche, bien plus que Rāmānuja, plus même que Badarayaṇa, Śankara

1. Dans un assez grand nombre de cas, les deux commentateurs interprètent de la même manière les sûtra de Badarayaṇa, et souvent aussi ils rapportent aux mêmes passages des Upaniṣad les aphorismes du maître. M. Thibaut en a conclu que l'école avait fidèlement conservé la tradition établie par l'enseignement de son chef. Il faut cependant remarquer que non seulement les divergences importantes qui se manifestent sur un grand nombre de sûtra prouvent que l'accord était loin d'être général, mais encore qu'une discussion, comme celle que fait Śankara à propos du sûtra III, 3, 38, n'est possible qu'en l'absence de toute tradition concernant les passages de la Śruti visés par Badarayaṇa.

2. *Sacred Books of the East*, vol. XXXIV, p. XVII, sqq.

est dans le prolongement des Upaniṣad[1]. C'est lui qui, non sans quelque outrance, il est vrai, tire les conséquences des doctrines exposées dans ces textes; il s'applique à les harmoniser, escamote les contradictions quand elles sont irréductibles, et prend à tâche de prouver que son idéalisme est, implicitement ou expressément, au fond de leurs enseignements.

Idéalisme ou réalisme, cette différence fondamentale en entraîne d'autres qui ont creusé plus profondément le fossé entre les deux grandes tendances du védantisme. Les sectateurs de Rāmānuja, et de nombreux groupes qui ne se séparent de lui que sur des doctrines ou sur des observances secondaires, sont théistes et posent le service de Dieu, *Īśvara*, comme condition du salut; de larges concessions ont été faites de ce côté-là aux idées qui ont trouvé leur expression dans les cultes populaires. Śankara, imprégné qu'il est de l'esprit brahmanique, ne met aucune divinité entre l'Âme universelle et l'Âme individuelle, entre *Brahman* et *jīvaātman;* il relègue dans le domaine de la science inférieure ou de la « nescience » tout ce qui concerne la divinité personnelle et son culte.

Les sūtra de Bādarāyaṇa et les nombreux passages où le Mahābhārata expose des théories très voisines du système de Rāmānuja, montrent que la tendance théiste s'est manifestée de fort bonne heure dans l'école védantique. Aussi l'enseignement de Śankara apparaît-il comme une réaction contre des compromissions dangereuses, comme une tentative pour revenir, par delà Bādarāyaṇa, à la pureté de la doctrine primitive. S'il en fut bien ainsi, on comprend que le grand penseur ait mis quelque intransigeance à soutenir le point de vue strictement idéaliste, et que d'autre part ses adversaires l'aient attaqué avec tant de violence. Un Védantin théiste, dans la préface qu'il a mise à son commentaire des Sankhya-sutra,

1. Voir Thibaut, *l. l.* p. CII, sqq., et CXXVI.

enveloppe Śankara dans la même réprobation haineuse dont il poursuit le nihilisme bouddhique[1].

Les rivalités subsistent encore aujourd'hui, mais avec moins d'âpreté dans la polémique. Ce qui domine, dit-on, dans l'école actuelle, c'est le védantisme de Śankara. A en croire le Védantin qui a renseigné M. Deussen[2], et qui se donnait pour un ardent adversaire de cette tendance, sur cent adeptes, il y a actuellement soixante-quinze disciples de Śankara, et seulement vingt-cinq qui se réclament soit de Rāmānuja, soit de chefs encore plus éloignés du monisme idéaliste.

Il est certain cependant que les formes moins outrancières sont celles qui ont le plus agi sur les masses. Les conceptions théistes sont en effet plus propres à donner satisfaction aux besoins religieux ; et si le Védanta a pénétré dans l'hindouisme des grandes épopées et des *purāṇa*, c'est sous sa forme atténuée, en s'accommodant aux exigences de la vie pratique et de la société.

Quand nous étudierons, dans notre dernière partie, la théosophie du Mahābhārata et d'autres témoins de l'hindouisme, nous retrouverons le védantisme réaliste et dévot dont Rāmānuja est le plus fameux représentant. Pour le moment, nous devons nous attacher à celui qui fut vraiment le successeur des Upaniṣad, à Śankara. Mais nous n'oublierons pas cependant que Śankara ne constitue pas à lui seul tout le Vedanta, même moniste, et nous aurons soin de le compléter au moyen d'autres sources qui jouissent, elles aussi, d'une grande popularité dans l'école[3].

1 L'auteur cite avec complaisance un passage du *Padmapurāṇa* qui met ces paroles dans la bouche de Śiva : « C'est moi qui, en cet âge *Kali*, prenant la forme d'un brahmane (Śankara), ai prêché la doctrine de l'illusion (*māyāvāda*), doctrine fausse qui n'est que du bouddhisme déguisé, doctrine honnie des hommes et qui défigure le sens des paroles de l'Écriture... J'ai proclamé cette grande doctrine de l'illusion, comme si elle était conforme au Véda, alors qu'elle est non védique, afin que les êtres périssent » (Vijñānabhikṣu, p. 4 ; voir aussi ad *Sāṅkhya S.* I, 20-22).

2 *Erinnerungen an Indien*, p. 243.

3 Je fais allusion surtout à la *Pañcadaśī*, ouvrage de Mādhava-ācārya, le frère de l'illustre commentateur du Véda, Sāyaṇa (XIVe siècle), et au

N. B. — Dans le chapitre relatif au Védanta, tout renvoi fait au moyen de la seule indication de la page, concerne le commentaire de Śankara sur les *Vedānta-sūtra*, et se rapporte à l'édition de ce texte dans la Bibliotheca Indica.

II. Objet et méthode.

L'objet du Védanta a été formulé par Bādarāyaṇa en ces termes : « Maintenant commence l'étude de Brahman » (*Ved.-sūtra*, I, 1, 1). La seule recherche de Brahman ne suffit plus à Śankara : « Les textes védantiques se proposent un double but : d'une part, ils exposent la nature propre de l'âme universelle, *paramātman* ; d'autre part, ils enseignent l'identité de l'âme individuelle avec l'âme universelle » (p. 279). Des deux objets visés par Śankara, le second seul compte encore pour l'auteur du Vedānta-sāra : « Le but du Védanta, c'est de faire de l'âme, *jīva*, une intelligence pure par la connaissance parfaite de son identité avec Brahman » (§ 28). Comme on voit, les préoccupations exclusivement mystiques ont peu à peu supplanté dans l'école l'intérêt pour les questions métaphysiques.

Pour atteindre le but désiré, il n'est qu'une méthode efficace, l'étude des Écritures révélées. Il s'agit de connaître l'Être éternel, absolu, transcendant ; comment pourrait-on y arriver avec les seules ressources de l'intelligence humaine, avec un instrument dont la puissance est limitée au monde de la cause, du temps et de l'espace ? « Nous connaissons empiriquement l'âme individuelle, *kṣetrajña*, parce que, agissante et jouisseuse, elle est de corps en corps unie à l'intellect, son substrat (*upādhi*) ; mais comme Dieu ne peut être connu empiriquement, l'objet propre de l'Écriture est de l'enseigner » (p. 232). — « Il est impossible de voir comment quelqu'un pourrait saisir les objets transcendants autrement

Vedānta-sāra, écrit par Sadānanda, qui, au XVe siècle, semble-t-il, enseigna un Védantisme fortement teinté de Sankhya.

que par la révélation, puisque le transcendant n'a pas de signes sensibles *(nimitta)* » (p. 411). — « Cet objet n'ayant ni forme, ni détermination d'aucune sorte, ne saurait être perceptible à nos sens ; n'ayant d'ailleurs aucun caractère distinctif, *linga*, il ne peut être connu par induction ni par d'autres procédés intellectuels ; on ne peut l'atteindre que par la tradition sacrée, *âgama*, de même que le devoir » (p. 426). — « Ce n'est point par le raisonnement, c'est par la seule révélation qu'on peut approfondir l'insondable Brahman » (p. 488).

La révélation est éternelle, comme l'objet même dont elle procure la connaissance. Elle est donc antérieure à toute création. Bien plus, les choses sont ce qu'elles sont pour que l'Écriture soit accomplie : « Quoique Dieu ne mesure pas un empan, on peut se le figurer comme mesurant un empan, afin que soit justifié le mot des Écritures qu'il a l'empan pour mesure » (p. 220).

Ce que la perception immédiate et l'induction sont pour la connaissance empirique, la révélation et sa tradition le sont pour la connaissance transcendante : « La révélation sert de perception directe ; car, pour être une autorité, elle est nécessairement indépendante de toute autre autorité : et la tradition tient lieu d'induction, puisqu'elle aussi tire son autorité d'une autorité autre qu'elle-même » (p. 287).

Aussi, tout comme le témoignage des sens, les enseignements révélés ont-ils le caractère d'une vérité indiscutable : il serait absurde de penser que le canon, qui est infaillible, n'est pas décisif en fait de doctrine (p. 103) ; l'autorité du Véda est absolue pour tout ce qui concerne son objet propre, au lieu que l'autorité de la parole humaine, à l'égard même de son objet propre, a sa raison en dehors d'elle-même (p. 414). Tandis que les enseignements fondés sur le raisonnement se contredisent et sont facilement attaquables, « tous les raisonneurs passés, présents et futurs ne sauraient

porter atteinte à la connaissance parfaite qui est engendrée par la révélation » (p. 439)[1].

Mais quoi ? N'y a-t-il pas des contradictions dans les Upaniṣad ? Non ! Les désaccords qu'on a pu relever ne concernent que des points secondaires et n'intéressent point le salut de l'homme[2]. Sur les vérités essentielles, il y a harmonie parfaite entre tous les textes révélés. Brahman est un, il ne peut y avoir à son sujet de connaissance diverse ; car, pour ne pas être erronée, la connaissance doit être adéquate à son objet ; si donc Brahman était un, et la révélation multiple, un seul des enseignements donnés à propos de Brahman serait vrai, et la confiance en les Écritures serait ébranlée (p. 843-844)[3].

C'est à titre d'adjuvants que les procédés ordinaires de l'intelligence humaine sont reconnus comme légitimes : « En enjoignant la recherche de Brahman, (le premier sūtra) recommande une discussion des textes des Upaniṣad, faite à l'aide d'une dialectique qui ne soit pas en désaccord avec eux, et qui se propose comme eux le salut » (p. 36). — « Si l'Écriture, outre la réception directe de la vérité par l'audition, prescrit aussi la pensée et tient compte par conséquent de la réflexion, il ne faudrait pas croire qu'elle donne une valeur propre à la réflexion toute sèche ; ce qu'on veut, c'est une réflexion dirigée exclusivement sur la révélation, et qui soit un moyen auxiliaire de prendre possession (de Brahman) » (p. 427).

Ce respect de la tradition sacrée est surtout théorique. En fait, Śankara fait preuve d'un latitudinarisme qui jure

1. Śankara n'aime guère les philosophes indépendants, ces gens « qu'on appelle des sachant-tout » (*sarvajñabhāṣitāḥ*, p. 498).

2. C'est le cas, par exemple, de la création du monde empirique ; voir p. 370, sqq. et tout particulièrement, p. 374.

3. Le principal grief que Śankara formule contre la secte des Bhāgavatas, c'est qu'ils ont eu l'impertinence de rejeter l'autorité du Véda. Śāndilya, disent les Bhāgavatas, après avoir vainement cherché dans les quatre Védas le Brahman suprême, l'a trouvé dans le système qui est devenu le leur. Ils blâment le Véda ; donc ils se trompent (p. 604).

avec cette intransigeance tranchante. Il ne veut pas, par exemple, d'une exégèse étroitement littérale[1]; il y a des passages qu'il ne faut pas presser[2]; il y en a d'autres qui s'adressent aux gens de peu d'intelligence[3] dont les doutes proviennent d'une entente par trop servile des textes : il y en a qui font des concessions aux croyances populaires[4]; il est même des *mantra* qui, pour se trouver dans une Upaniṣad, ne font cependant pas partie de la *science*, et que leur caractère propre, ou une déclaration expresse, ou enfin d'autres indices, décèlent comme concernant en réalité des actes rituels[5].

Mais alors à quoi reconnaîtra-t-on les passages sur lesquels on peut et doit faire fond? Le critérium rappelle à certains égards la première des règles de la méthode qu'a posées Descartes. En présence de textes qui font de Brahman un créateur et lui attribuent par conséquent des forces diverses, et d'autres textes qui déclarent qu'il n'y a pas de réalité en dehors de Brahman, pourquoi s'attacher à ceux-ci et laisser ceux-là? C'est que seuls ces derniers ont un sens qui ne laisse rien à désirer, et par conséquent ont le caractère de l'évidence, tandis que les premiers n'existent que pour quelque chose d'autre, et par conséquent ne satisfont pas définitivement l'intelligence (p. 1126). L'aveu est bon à enregistrer. Il nous rassure pleinement sur l'indépendance intellectuelle de Śankara, en confirmant ce que nous avons dit plus haut des rapports de sa pensée avec les textes dont elle se prétend dérivée[6].

1. *na-añjasam*, p. 905.
2. *na-atibhāraḥ*, p. 934; voir aussi p. 902; p. 1017, sq.
3. *mandadhiyaḥ*, p. 626.
4. P. 1103 (à propos du sutra IV, 2, 15).
5. P. 896.
6. Qu'on lise les longues discussions par lesquelles débutent Sūtra et commentaire, on s'apercevra vite qu'il ne s'agit point de déterminer au moyen de passages védiques la nature de Brahman, mais de prouver que partout où les Upaniṣad parlent de *bhūman*, d'*antaryāmin*, etc., elles visent Brahman, et non pas la nature, ou l'âme individuelle, ou une divinité particulière. Ce qu'on veut, c'est revendiquer pour le système védantique tels

Faut-il s'étonner dès lors que Śankara en prenne à son aise avec les *sūtra* qu'il commente? Les *sūtra* font partie de cette « tradition » à laquelle on doit appliquer les procédés de la dialectique usuelle. M. Thibaut a montré, dans la préface de sa traduction des Vedānta-sūtra, avec quel sans-façon le commentateur a agi à l'égard de Bādarayaṇa, tantôt l'amendant[1], tantôt changeant son texte[2], tantôt l'interprétant d'une manière arbitraire, pour ne pas dire abusive[3]. Védantin et orthodoxe, Śankara ne peut faire autrement que de prendre pour base de son enseignement le livre fondamental de l'école; il se revanche en le violentant sans cesse pour le tirer dans le sens de ses doctrines personnelles.

III. Principes fondamentaux

Il y a à la base du Védanta, comme de tous les systèmes philosophiques ou religieux, des concepts, en général peu nombreux, qui ont dominé la pensée dans son travail spéculatif. Le plus souvent, on ne formule pas ces sortes d'axiomes, ou d'hypothèses fondamentales; on ne les formule pas, parce qu'on en a à peine conscience. Peu importe; leur action a été d'autant plus décisive qu'elle a été latente. Ce sont comme des plis intellectuels dans lesquels se moule, de génération en génération, tout le travail cérébral d'une école, d'une secte, quelquefois même d'une société entière. Il nous faut reconnaître d'abord ces idées maîtresses; elles nous

et tels passages que les écoles rivales interprètent en faveur de leurs idées particulières. On apporte donc à l'exégèse une conception déjà arrêtée de Brahman, et l'on s'évertue à démontrer que c'est cette conception et non pas une autre qui s'adapte aux textes sacrés.

1. Voir, par exemple sūtra III, 3, 14.

2. C'est le cas du sūtra III, 1, 22.

3. Voir III, 3, 57; I, 3, 19. Contrairement aux intentions évidentes de Bādarayaṇa, Śankara traite d'« occasionnelle », *prāsangiki*, toute la série des sūtra IV, 2, 12-16. Et page 1124, à propos des sūtra IV, 3, 7-11, Śankara prétend que Bādarayaṇa, opposant l'une à l'autre deux doctrines, adhère à la première et combat la seconde, une assertion démentie par l'usage constant des écoles.

aideront à comprendre le système qui en est dérivé, et dont elles constituent en quelque sorte le sous-sol.

§ I. *L'Être.*

Que, de tout ce qui existe, on enlève ce qui est contingent et phénoménal, il reste l'Être[1]. Le phénomène, c'est l'enveloppe, ou comme disent les philosophes de l'école, le fourreau, le *Kośa* de l'Être. Débarrassé de toutes ses relativités, l'Être est absolu. Absolu, il est infini; infini, il est un. Dire qu'il est un, c'est affirmer d'une part que, toujours et en tout ce qui existe, il est identique à lui-même; d'autre part, qu'il est seul existant d'une existence réelle : puisqu'il est infini, il ne saurait y avoir d'autre être à côté de lui[2]. « L'être est un[3]; l'unité, telle est la seule réalité véritable[4]; toute pluralité résulte d'une fausse connaissance » (p. 447).

Ce qui est réel, ce n'est pas ce qui frappe nos sens, puisque seul ce qui est contingent est visible, audible, etc. Ce n'est donc pas l'individuel, mais le générique, parce que le générique existe seul d'une manière permanente. L'espèce en effet est éternelle; c'est l'espèce qui correspond à la parole du Véda (p. 286 sq.). On notera qu'en affirmant ainsi la réalité des espèces[5], on en affirmait la substantialité. Il ne

1. D'après Aristote, les anciens philosophes grecs aussi ont affirmé que l'Être est immuable quant à son essence, et ne change que dans ses accidents; mais à la différence du Vêdanta, ils concevaient comme matériel le principe fondamental de l'univers : « Των δὲ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλείστοι τὰς ὑπὸ ὕλης εἶδος μόνας ὤοντο ἀρχὰς εἶναι πάντων· ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα, καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρώτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης, τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων » (*Met.* I, 3, § 41).

2. C'est pourquoi Śankara polémise avec tant de force contre la secte des *Pâśupata*, montrant que l'infinité de la matière et l'infinité des âmes s'excluent, si matière et âme sont indépendantes les unes des autres, et que, si elles sont indépendantes de Dieu, elles excluent l'infinité de Dieu (*Vedânta-S.* II, 2, 41, et particulièrement page 599).

3. *ekam satteam*, p. 459.

4. *ekam paramârthikam*.

5. *akṛti*, littéralement forme, moule.

faut donc pas s'étonner que cette école ait de même envisagé comme une substance l'ensemble des corps grossiers (*Vaiśvānara*), l'ensemble des corps subtils (*Hiraṇyagarbha*), l'ensemble des corps causals (*Virāj*), pris chacun en leur unité[1]. Rien d'étonnant non plus si l'on admet implicitement que qualités, fonctions physiologiques et psychologiques, actions même, ont un substratum et constituent des entités indépendantes[2].

§ 2. *Le devenir.*

L'Être est immuable ; il ne naît pas, il ne devient pas. Rien ne devient. Ce qui n'est pas ne saurait venir à l'existence[3]. Tout changement appartient au monde des phénomènes[4].

Cause et produit sont identiques : tout ce qui est dans l'effet était déjà dans la cause : « Comme le produit existe en vertu de l'essence propre de la cause (*kāraṇa-ātmanā*), son être est le même avant l'acte qui l'a produit (qu'après) » (p. 429)[5]. Le produit existe donc avant sa manifestation phénoménale (p. 460, sqq.) : « Il est avéré que la substance continue identique à elle-même à travers toutes ses manifestations apparentes[6], et que jamais, quand même on ruminerait

1. Voir, par exemple, *Ved.-sāra*, 143; *Pañcadaśī*, I, 24.

2. Pour les qualités, voir p. 537 à propos du sūtra II, 2, 16; pour les fonctions des sens, voir la théorie exposée par Śankara sur la désagrégation par la mort de l'organisme psychique (ad III, 1, 3; p. 744). Quant à la substantialité de l'action, le mécanisme du karman est l'illustration frappante de la persistance de cette idée jusque dans des sectes qui, comme le bouddhisme, n'admettent d'autre réalité que le phénomène instantané.

3. *Ved.-S.* II, 1, 18.

4. Les produits et les phénomènes résultent d'un déploiement apparent de l'Être; on appelle *vivarta* le déploiement en monde phénoménal d'un principe primordial spirituel; *vikāra* ou *pariṇāma*, le déploiement en phénomènes et en produits d'un principe matériel. « Il a été dit: Il y a *vikāra* quand un être se transforme en réalité (*satattvataḥ*); mais il y a *vivarta* quand l'essence de l'être n'est pas atteinte par le changement » (*Vedāntasāra*, 162).

5. Voir les sūtra II, 1, 14 et 15, ainsi que le commentaire.

6. Exemple : le lait à travers tous les produits du lait.

la chose pendant cent ans, on ne trouvera un effet qui soit différent de la cause. Et puisque c'est la cause primordiale qui, jusque dans son dernier effet, apparaît dans la série de ses produits, comme un acteur dans tous les rôles imaginables, l'effet existe donc avant l'acte qui le produit; il est identique à sa cause » (p. 468 sq.).

L'identité de l'effet et de la cause est une doctrine métaphysique; cette identité n'existe que si cause et effet sont envisagés dans leur essence. Empiriquement, les deux termes ne se recouvrent pas exactement; empiriquement, l'effet est une modalité de la cause, à telles enseignes que ce qui est vrai de l'un n'est pas nécessairement vrai de l'autre. De là ces corollaires, sur lesquels Śankara insiste à plusieurs reprises :

1. De ce que les effets sont multiples, hétérogènes, il ne suit pas que la cause ne soit pas une, homogène : « Il n'y a pas de commandement de la divinité, disant : « Que la cause » soit multiple, pour qu'elle engendre le produit » (p. 623).

2. Si la cause est détruite, tous les produits sont détruits; mais la suppression des produits n'entraîne point celle de la cause (p. 638).

3. Dire que cause et produit sont identiques, c'est enseigner que la nature du produit est déterminée par celle de la cause (p. 431); mais la nature de la cause n'est point déterminée par celle du produit.

En fait, entre la cause et l'effet, il y a toujours un « surplus », *atiśaya*, qui explique précisément l'existence de l'effet par rapport à la cause. Śankara le déclare nettement (p. 425). A ceux qui prétendent que le monde n'ayant pas toute la perfection de Brahman, ne saurait avoir Brahman pour cause matérielle, il répond que raisonner ainsi, c'est supprimer complètement la relation de cause et d'effet; car il ne saurait y avoir de cause et d'effet sans qu'on admette un excédant (dans l'effet par rapport à sa cause). Et il y revient encore page 603 : « Entre la cause et l'effet, il faut qu'il y ait excédant,

comme, par exemple, entre l'argile et les pots d'argile ; sans excédant, les notions de cause et d'effet n'existent plus[1]. »

De ces prémisses découle tout naturellement une doctrine qui a joué un grand rôle dans l'histoire de la théosophie de l'Inde, et que la théosophie occidentale a aussi faite sienne. On peut la formuler en ces termes : le grossier est sorti du subtil ; le subtil de ce qui est encore plus subtil, et ceci même d'un être plus subtil encore ; — et par la dissolution, le grossier rentre dans le subtil, et ainsi de suite, « car l'expérience de la vie quotidienne montre que quand on a gravi les marches d'un escalier, il faut pour redescendre suivre la série inverse des degrés » (p. 637). La Chāndogya-Upaniṣad enseignait déjà, dans sa sixième « leçon », que tout dans l'univers se ramène à des éléments subtils (*aṇu*, *aṇiman*) qui sont l'essence, l'*ātman*, des êtres grossiers qui en sont sortis. Dans le Vedānta-sāra, cette théorie a atteint son plein développement[2] : le corps grossier a pour substrat un corps subtil ; le corps subtil a pour substrat un corps causal, et celui-ci est sorti lui-même de Brahman, l'être en soi.

1. Śankara estime par conséquent que s'il n'y a rien de plus dans le produit que dans la cause ou les causes qui sont censées l'expliquer tout entier, il devient impossible de comprendre la diversité des êtres. Comme le dit en effet M. Gourd, dans les *Trois Dialectiques* (1897) : « Si chaque fait s'explique entièrement par ses antécédents et ses coexistants, s'il n'y a en lui rien de nouveau, rien qui n'ait été préparé par d'autres ou contenu en d'autres, c'est qu'en réalité il ne se distingue pas des autres » (p. 79)... « Qu'on insiste pour qu'il n'y ait pas de fait sans cause, on aura raison ; mais cela ne peut être compréhensible qu'à une condition c'est que, dans le terme cause, il y ait quelque chose qui ne se retrouve pas dans le terme effet, et réciproquement, qu'il y ait dans le terme effet quelque chose qui n'ait pas existé dans le terme cause ; bref, que l'on veuille reconnaître dans l'un et dans l'autre termes un élément incoordonnable » (p. 80).

Pour Śankara, ne l'oublions pas, ces différences de causes et d'effets n'existent que pour le monde des phénomènes. En réalité, l'être est un ; toute diversité n'est qu'illusion ; il n'y a pas plus de cause que d'effet. Il faut rendre à Śankara cette justice que sa théorie de l'*atiśaya* n'est point un expédient imaginé pour sauver le réalisme, mais une explication du phénoménalisme.

2. Il est probable que son élaboration s'est faite dans le sein de l'école Sânkhya.

§ 3. *L'action.*

Tout acte modifie de quelque manière l'être qu'il concerne. Or, par acte, il ne faut pas entendre seulement l'action mécanique exercée sur un être ; la parole, la pensée sont aussi des actes, et par conséquent ne laissent pas en son état primitif l'objet qu'elles intéressent.

Il est aisé de reconnaître dans ce théorème la vieille croyance animiste et magique dont nous avons déjà constaté la puissance à propos du sacrifice brahmanique. Śankara en tirera une conséquence fort importante ; il enseignera qu'aucun acte en général, aucun acte du culte en particulier, ne saurait avoir Brahman comme objet, puisque Brahman est éternel et, par là, soustrait à tout changement. Et le salut lui-même ne peut résulter d'actes quelconques ; car le salut, c'est immédiatement l'état de celui en qui s'éveille la conscience de son identité avec Brahman. Or cet éveil ne saurait être une action exercée sur Brahman ou sur l'âme ; ce n'est même pas à proprement parler un acte intellectuel ; tout se résout en un simple état de fait.

§ 4. *La connaissance.*

Il ne faudrait pas demander à Śankara une théorie raisonnée de la connaissance. Sur ce thème, comme sur beaucoup d'autres, nous ne trouvons dans son commentaire que des aphorismes égrenés. Mais ces aphorismes nous révèlent en leur auteur un précurseur du criticisme de Kant ; nous touchons ici la partie la plus originale, la plus féconde de son système.

Le point de départ de toute démonstration, c'est l'affirmation du moi. De l'existence du moi, je ne puis douter ; c'est une donnée immédiate, alors que tout le reste, je ne le connais qu'indirectement. « Le moi est la condition pre-

mière de toute démonstration[1]; donc il est prouvé avant toute démonstration[2] » (p. 620). Toute connaissance qui résulte de la perception et des autres procédés intellectuels, porte sur le non-moi, ou, pour employer la manière de parler familière à Śankara, sur le « toi ». Par suite de la constitution même du sujet connaissant[3], la connaissance consiste à transporter du sujet à l'objet, de « moi » à « toi », ou vice versa, la manière d'être, *dharma*, propre à l'un ou à l'autre : ou bien c'est le contenu de sa conscience qu'on projette au dehors et qu'on objective ; ou bien c'est au contraire le résultat de la connaissance externe qu'on impute au moi. Or ces deux actes intellectuels sont également illégitimes, car il y a entre le sujet et l'objet une opposition tout aussi radicale (*atyanta-vivikta*) qu'entre le jour et la nuit. C'est pourquoi le vrai nom de toute connaissance objective est « nescience », *avidyā*[4].

On retrouve là l'intransigeance ordinaire des penseurs de l'Inde. De ce qu'on ne peut connaître le non-moi d'une manière adéquate, on conclut qu'on n'en peut connaître rien. Il est juste d'ajouter que ces philosophes ne souffrent point de cette impuissance de l'esprit humain. A leurs yeux, il n'est qu'une seule réalité qui mérite d'être connue, Brahman : le reste, en théorie tout au moins, ne vaut pas qu'on s'en occupe. L'idéalisme mystique des Upaniṣad

1. Littéralement : « Il est le lieu de tout acte employant les moyens de démonstration. »

2. Voir aussi p. 33. La possibilité de connaître le moi implique directement la possibilité de connaître l'Être : « Honte à qui dit : Ai-je une langue, ou n'en ai-je pas? (car, le disant, il prouve qu'il a une langue). Mais honte aussi à celui qui dit : La connaissance qu'il faut connaître n'est point connue par moi (parce que, en même temps, il affirme son moi et nie la connaissance qui seule rend possible la connaissance du moi). »

3. Voir p. 9.

4. Śankara expose ces principes au début même de l'introduction qu'il a placée en tête de son commentaire. C'est l'indication qu'il y voyait la pierre d'angle de tout l'édifice. Il appelle *adhyāsa* (*adhi* + *as*, jeter sur), l'attribution au non-moi de ce qui appartient au moi, et vice versa. Le Vedantasāra et les autres textes modernes de l'école se servent du mot *adhyāropa*, qui a le même sens.

devait nécessairement aboutir un jour ou l'autre à ce dédain de toute connaissance objective.

Comme on sait, il s'est passé quelque chose d'analogue dans l'histoire de la pensée grecque ; elle aussi, après avoir enseigné l'unité fondamentale de l'univers, s'en est allée, à un certain moment de son développement, verser dans l'idéalisme absolu. La courbe de l'évolution présente de part et d'autre des caractères semblables. Les philosophes ioniens et les auteurs des Upaniṣad entendent que si l'on peut atteindre le principe premier des choses, on les connait dans ce qu'elles ont d'essentiel. Quand un Thalès, un Anaximène, un Héraclite posent l'eau, ou l'air, ou le feu, comme principe unique de l'univers, ils ne prétendent point contester la valeur d'un savoir qui porte sur le contingent et le relatif. Au contraire, le principe premier leur sert de base pour l'explication du monde complexe qui nous entoure. C'est la même marche de raisonnement qu'on peut observer dans la Chandogya-Upaniṣad (VI, 1, sqq.), où l'univers est expliqué comme résultant des combinaisons des trois éléments, le feu, l'air, la terre, issus eux-mêmes du principe premier. Mais après les Ioniens vinrent les Eléates ; et après les Upaniṣad, l'école Védantique : la connaissance ne mérite ce nom que si elle porte sur ce qui est d'une réalité absolue et permanente, τὸ ὄν, *tat* ; et la connaissance du principe rend superflue la connaissance des dérivés. Il va sans dire qu'entre les deux philosophies, grecque et hindoue, il ne peut être question que d'une analogie très générale, et que les différences sont grandes dans les tendances, les méthodes, les résultats obtenus. Il importe de signaler une de ces différences, qui est capitale. En Grèce, les solutions éléates ne représentent qu'un moment, et presque un accident, dans l'histoire de la pensée. Au contraire, l'idéalisme est pour l'Inde une philosophie congéniale ; elle y retombe infailliblement dès qu'elle essaie de donner à la spéculation une forme systématique.

Nous pouvons maintenant diriger notre attention sur le système même du Védanta. Les fondations sont connues; comment l'édifice a-t-il été construit? Quelle réponse y a-t-on donnée aux grands problèmes de Dieu, du monde, de la vie?

IV. Les doctrines

§ 1. *Brahman.*

A. Brahman absolu.

En donnant à l'Être le nom de Brahman, le Védanta n'a fait que suivre l'exemple du Śatapatha-Brāhmaṇa, puisqu'on lit dans cet ouvrage : « Qu'on adore Brahman, sachant qu'il est le réel[1] ». De cet être, de Brahman, on ne saurait contester l'existence absolue. En effet, le nier c'est nier son moi. Or, dans l'acte même par lequel on croit nier son moi, il y a affirmation de ce moi; et par conséquent affirmation d'une existence, d'une réalité[2]. Il en est de même pour tout ce qui est : en tout être, par cela seul qu'il est, il y a l'être. Et comme l'être ne saurait se concevoir autrement ici que là, en tout ce qui est, Brahman est précisément ce qui est. « L'essence propre de Brahman, caractérisée par le fait qu'il est *l'être*[3], se retrouve dans tout ce qui est, espace, etc. »

Mais pour que l'être soit d'une manière absolue, son existence doit être en dehors du temps, de l'espace, de la cause[4]; en effet, temps, espace et cause déterminent l'être en lui enlevant son caractère absolu : « Il est impossible de concevoir pour l'Être absolu, *paramātman*, une association avec toutes les différences qui résultent du lieu, du temps, etc., de manière qu'on pût aller à lui, comme on va dans

1. *Satya* (X, 6, 3, 1).
2. P. 33; 78, sq.
3. *sattā-lakṣaṇaḥ sva-bhāvaḥ*, p. 429.
4. « Illusoires l'espace, le temps, tout ce qui n'est pas Lui; c'est pourquoi, n'étant point limité dans l'espace, le temps, etc., son infinité est évidente » (*Pañcadaśī*, III, 36).

une contrée ou comme on entre dans un âge » (p. 1125). Être pur[1], Brahman est dépourvu de toute qualification ; il est *nirguṇa*, *nirviśeṣa*. Sans doute, on ne peut le concevoir que comme pensée et comme félicité[2], mais Śankara fait observer que ce n'est point lui assigner des attributs, car Brahman n'est pas « pensant », il est « pensée[3] » : « La pensée, c'est l'être, exactement ; et l'être, c'est exactement la pensée » (p. 813). Il n'est pas non plus béat ; il est béatitude[4]. En effet, il n'y a pas en dehors de lui de cause qui puisse le rendre heureux ou malheureux ; la félicité négative à laquelle aspirent les Védantins n'est autre que la suppression de toutes les contingences et de tous les contrastes[5].

Mais l'intelligence humaine ne peut percevoir que les qualités, les phénomènes, les relativités. De l'être, elle ne connaît que ce qui n'est pas l'être. Pour atteindre à l'être même, il faudrait précisément suspendre le jeu d'instruments qui ne nous procurent qu'un savoir empirique et superficiel. En effet Brahman, étant notre *ātman*, ne saurait être un « objet » (p. 70). Il dépasse toute parole, toute pensée[6]. Pour illustrer le fameux passage de la Taittirīya-

1. *śuddhatvam*, p. 627.

2. Les ouvrages védantiques répètent à satiété que Brahman est *sac-cid-ānanda* : être-pensée-félicité. Cette description de l'Être absolu n'est pas encore dans Śankara, mais l'école n'a fait que ramasser dans une formule un enseignement qui était bien celui du maître.

3. C'est parce qu'il est la pensée que Brahman pense sans avoir besoin de ces organes que l'homme croit nécessaires à la pensée, et qui tout au contraire sont des limitations de la pensée (voir p. 97).

4. « La félicité n'est pas dans l'Être sans second ; il est lui-même toute la félicité. Si vous me demandez : « Quelle preuve ? » je répondrai : « On n'a pas besoin de prouver ce qui est évident par soi-même » (*Pañcadaśī* XI, 23).

5. L'école vedantique n'a pas toujours considéré l'absence de souffrance comme l'idéal du bonheur. L'auteur de la Pañcadaśī insiste sur le caractère positif de la félicité qu'on goûte dans le sommeil profond (XI, 35, sqq.) ; félicité tout inconsciente, d'ailleurs, et qui ne serait même plus complète, si, l'intellect cessant d'être annulé, on la pouvait percevoir : « Quand le sommeil a endormi le sentiment de bien-être, on se réveille en disant : « J'ai si délicieusement dormi que je ne m'en suis même pas aperçu » (XI, 59).

6. *vāk-manasa-atīta*, p. 823 ; il est insaisissable aux sens : *an indriya-grāhya*, p. 827) ; il est transcendant, en dehors du domaine où se meuvent parole et pensée (*a-vāk-manasa-gocara* [*Ved. Sūra*, 1).

Upaniṣad où il est dit « que les paroles et la pensée qui s'en étaient allées le chercher, revinrent sans l'avoir trouvé » (2,9), Śankara raconte une légende qu'on peut mettre à côté de l'anecdote que Cicéron nous a transmise sur Simonide et Hiéron. « Interrogé par Vāṣkalin, Bāhva lui fit connaître Brahman en gardant le silence. Il lui dit : « Ami, apprends à connaître le Brahman », et il resta silencieux. Et Vāṣkalin répéta sa demande une seconde, puis une troisième fois ; à la fin Bāhva lui dit : « En vérité, je te l'ai annoncé. Mais tu ne veux pas comprendre. Cet ātman, c'est *motus*! » (p. 808, sq.).

B. L'AVIDYĀ OU MĀYĀ.

Brahman est toute la réalité. Qu'on ne dise pas que le monde des noms et des formes est réel lui aussi dans la mesure où il participe à la réalité de Brahman! L'Être est un, indivisible *(akhaṇḍa)*, homogène *(sāmānya)*, et il n'y a pas de réalité en dehors de lui[1]. Si l'on se place au point de vue de la vérité absolue, le monde objectif n'existe pas. C'est donc à l'acosmisme qu'aboutit la pensée de Śankara[2].

Ce monisme idéaliste était contenu en principe dans l'enseignement des Upaniṣad, et c'est en toute sincérité que Śankara a pu affirmer qu'il n'avançait rien qui ne fût conforme à la révélation. Qu'on se rappelle par exemple le début de la Muṇḍaka Upaniṣad : « Maître, quel est l'être qu'il suffit de connaître pour que tout soit connu? Et ce qu'il dit, ce fut la connaissance de Brahman, base de toute connaissance. » Ce qui a embarrassé Śankara, ce fut plutôt

1. *Parama-kāraṇasya eva ekasya satyatva*, p. 446. C'est parce que l'être est un que le salut est possible; si le monde empirique, étant multiple, avait une existence réelle, comment la connaissance de l'être pourrait-elle supprimer la multiplicité, c'est-à-dire donner le salut? (p. 447).

2. Comme on sait, des idées toutes semblables ont été formulées par certains gnostiques ou par des hérésiarques infectés de gnosticisme. Pour l'auteur des « Actes de Pierre », le monde phénoménal n'est qu'un mensonge : « Distinguez vos âmes de tout ce qui est perceptible aux sens, car rien de ce qui est phénomène n'est vrai. »

d'éliminer par interprétation les passages, révélés eux aussi, qui contredisaient sa doctrine.

Les Upaniṣad en effet, à prendre leur enseignement dans leur ensemble, ne se tiennent nullement sur le terrain de l'acosmisme. Comme nous l'avons vu, elles affirment l'existence du monde, et font de Brahman le fondement de cette existence. L'univers est *satya*, réel, et Brahman est la réalité de la réalité, *satyasya satya*[1].

Obligé d'harmoniser des passages contradictoires, Śankara a recouru à un procédé qui, entre les mains de ce dialecticien subtil, s'est trouvé être un principe méthodologique à la fois profond et fécond. Le savoir, dit-il, n'est le savoir que s'il a pour objet l'Être, la réalité éternelle; toute connaissance qui concerne l'impermanent, l'apparent, est un non-savoir. Les passages des Écritures qui s'appliquent à l'Être en soi, nous apportent le savoir, la *vidyā;* mais ceux qui nous font connaître un brahman contingent, un brahman créant et agissant, un brahman objet de culte, relèvent de la nescience[2], de l'*avidyā*.

Cette distinction entre *vidyā* et *avidyā*, qui n'est en somme que l'application légitime du principe de contradiction, constitue dans l'histoire de l'école védantique, la principale originalité de Śankara. Ce n'est pas que le germe ne s'en trouve dans plus d'une Upaniṣad[3]; du moins est-ce lui qui pour la première fois, semble-t-il, a formulé ce principe avec pré-

1. Les exemples donnés par la Chandogya Upaniṣad comme illustrations de la formule *Tat tvam asi*, prouvent assez que, pour l'auteur de ce traité, l'identité doit s'entendre dans le sens d'une unité d'essence.

2. Quand il s'agit de termes techniques, un mot nouveau est pour un concept nouveau, une étiquette plus claire qu'un mot qui a déjà d'autres sens. On me permettra par conséquent d'utiliser le terme anglais « nescience » pour traduire *avidyā*, qui est tout autre chose que l'ignorance.

3. La Muṇḍaka Upaniṣad oppose deux sciences et définit l'une, la science inférieure (*aparā vidyā*), comme étant celle du Rigvêda et des autres Écritures, et l'autre, la science supérieure, comme procurant la connaissance de l'Être impérissable (cf. *Vait. sūtra*, p. 203). La Śvetāsvatara Upaniṣad met en rapport le savoir avec ce qui est éternel, le non-savoir avec ce qui est périssable (5, 1; cf. 5, 8).

cision et l'a utilisé avec conséquence. Comme Śankara, Platon a mis aussi en opposition la « science » de l'être, du *noumène*, avec la connaissance du monde empirique, du *phénomène*. Mais tandis que la doctrine platonicienne résultait du travail purement spéculatif d'une pensée indépendante, pour Śankara, cette distinction ne fut, à l'origine au moins, qu'un expédient suggéré par les nécessités de la discussion théologique. C'est pour cela sans doute que, sur un point important, la théorie de l'*avidyā* ne présente pas la netteté qu'on aurait attendue d'un esprit aussi ferme. Il suffit en effet de rapprocher les passages où Śankara fait intervenir l'opposition entre le savoir et le non-savoir pour remarquer qu'il a oscillé entre deux conceptions différentes de l'avidyā, lui attribuant tantôt une existence purement subjective : l'avidyā résulte des limitations de l'intellect humain ; tantôt une valeur objective : l'avidyā est le rapport qui existe entre l'Être en soi et le monde des apparences[1].

Śankara se place au premier de ces deux points de vue dans les passages où l'avidyā est présentée comme résidant dans le sujet de la connaissance, et où l'existence d'un monde des apparences se trouve en définitive être l'œuvre de l'homme : « Un objet ne devient pas multiple par le seul fait que l'homme y voit une diversité de formes. De ce qu'un œil malade voit deux lunes, il ne suit pas que deux lunes existent en réalité. La croyance que Brahman réside dans le monde contingent, dans ce monde né tout entier d'une transformation de sa nature, ne repose de même que sur cette pluralité de phénomènes posée par la nescience. Par sa forme vraie d'une vérité absolue, Brahman est immuable et dépasse tout ce qui est contingent[2] » (p. 483).

1. Il est vrai qu'en réalité c'est, de part et d'autre, le même principe d'individualisation qui est en activité, chez l'homme, pour borner sa pensée à l'existence contingente; dans Brahman, l'Être un, pour le rendre multiple.

2. Nous aurions, p. 377, un passage plus significatif encore, s'il était permis de comprendre avec M. Deussen : « De même que ce monde ne se déploie avec ses noms et ses formes que par la présence d'un témoin (c'est-à-dire d'une intelligence qui le connaît), de même, au commencement, il a

Deux conséquences découlent du subjectivisme absolu qui s'exprime dans cette conception de la nescience, chacune expliquant pour sa part l'action que le Védanta a exercée sur l'esprit hindou.

Tout d'abord, Dieu, en tant qu'objet du culte, sera ce que ses adorateurs pensent qu'il est : « Sans doute, c'est toujours le même atman qui est caché dans toutes les créatures, qu'elles se meuvent ou qu'elles soient immobiles; cependant, suivant que (l'adorateur) lui attribue un degré plus ou moins élevé de spiritualité *(citta)*, l'essence de cet âtman, qui est en soi suprême, éternel, homogène, se révèle d'une manière de plus en plus manifeste par la toujours plus grande puissance de divinité qui lui est attribuée » (p. 113). Le Védanta n'a fait aucune difficulté pour admettre que, sur le compte de Brahman connu empiriquement, on peut donner plusieurs enseignements différents, et qu'il y a aussi plus d'une manière de l'adorer (p. 844, sqq.); c'est pour cela qu'il a pu si aisément s'adapter aux multiples formes de l'hindouisme et par là répandre au loin ses interprétations du monde et de la vie.

D'autre part, on sent quel dédain de toute connaissance empirique il y avait dans un système qui porte au compte de la nescience tout ce que nous savons du monde sensible, qui considère comme *asat*, irréel, tout ce qui n'est pas « pensé », tout ce qui, étant individuel, — et nos sens ne nous font connaître que l'individuel, — est en opposition avec la pensée pure[1], qui déclare que seul est réel, ce qui est spirituel et transcendant[2].

été déployé par un être intelligent. » Mais M. Deussen a été sans doute influencé par le désir de multiplier les points de contact entre Śankara et Kant; il faut probablement comprendre : « De même que ce monde se déploie aujourd'hui en noms et en formes sous la surveillance d'un être qui le dirige, il en a été de même au moment de la création. »

1. « Que l'on se persuade que tout ce monde, impénétrable à la pensée, est illusion, et qu'on ne reconnaisse de réalité qu'au seul Brahman » (*Pañcadaśi*, VI, 246).

2. Parménide : Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. — 2 *Cor.* 4, 18 : « Nous regardons non aux choses visibles, mais aux choses invisibles; car les

Le subjectivisme idéaliste était dans la logique des principes qui sont à la base du Védanta. Mais à côté de la logique des idées, il y a celle des faits, des données immédiates de la conscience. Si en sa qualité de dialecticien hindou, Śankara a souvent sacrifié celle-ci à celle-là, il faut lui rendre cette justice qu'en ce qui concerne la théorie de la connaissance, il a en fait consenti une importante concession au réalisme, et envisagé presque constamment le non-savoir comme résidant non pas dans le sujet qui connaît, mais dans l'objet qui est connu. Hypostasiant en quelque sorte l'avidyā, Śankara la met en Brahman et en fait le principe cosmique par excellence. Il reconnaît en effet que notre nescience diffère d'un mirage ou des créations du rêve, en ce qu'elle s'arrange en séries coordonnées. Pour être inadéquate, pour être, comme diraient les mathématiciens, altérée par un coefficient personnel qu'il est impossible de calculer, la connaissance que nous avons du monde n'est point tout entière notre œuvre, mais correspond à des réalités qui sont indépendantes de notre intelligence. Assurément, nous sommes victimes d'une illusion, puisque du non-moi nous ne percevons que le phénomène, l'impermanent, et non l'être, l'éternel; mais cette illusion, c'est Brahman qui en est l'auteur. Elle dissimule sans doute l'être; mais elle vient de l'être, et ne lui est point indûment imposée du dehors.

A-t-on voulu éviter l'équivoque qui résultait de l'emploi d'un mot comme *avidyā*[1], la nescience, toujours est-il que dans Śankara déjà, mais surtout dans le Védantisme postérieur, on donne volontiers le nom de *māyā* à la puissance qui a produit ce monde.

Le mot *māyā* signifie proprement sortilège, prestige, puissance d'illusion. Il ne se rencontre pas encore, au moins

choses visibles ne sont que pour un temps, au lieu que les invisibles sont éternelles. »

1. Cette équivoque, ne l'oublions pas, n'en est une que pour l'individu engagé dans le saṁsāra; au point de vue de la réalité suprême, Brahman et *jīva*, c'est tout un.

avec son sens technique[1], dans les *sūtra*. Et cependant, son histoire a commencé de bonne heure. Dans le Rigvéda, c'est à leur māyā que recourent Indra et d'autres dieux pour tromper leurs ennemis, les démons, riches eux-mêmes en maléfices; mais déjà dans l'antique recueil des hymnes, māyā désigne aussi la puissance par laquelle les dieux peuvent se manifester aux hommes : « En chaque forme, Indra est une image. Cette forme présente du dieu est celle que nous pouvons contempler; grâce à ses sortilèges, Indra se montre en des formes multiples » (VI, 47, 18). Dans l'Atharva-véda, c'est de ce nom qu'on appelle souvent la puissance du magicien; mais en même temps c'est la māyā qui cache aux regards « la fleur des eaux », c'est-à-dire Hiraṇyagarbha (X, 8, 34). Dans le Śatapatha-Brāhmaṇa, la māyā est le lot attribué aux démons par Prajāpati au moment de la création des dieux, des hommes et des animaux (II, 4, 2).; et dans la Śvetāśvatara-Upaniṣad, il est dit que la nature n'est qu'illusion, et que le dieu suprême est un magicien (*māyavin*, 4, 10). Dès le principe, la māyā est ainsi présentée comme une force à la fois créatrice et décevante; elle manifeste et elle enveloppe à la fois.

Le passé de ce mot le préparait à merveille au sens qui sera désormais le sien dans les systèmes théosophiques dépendant du brahmanisme. Pour Śankara, il exprime l'altération qui se produit dans Brahman et dans le moi par le fait que le brahman et le moi passent de la catégorie de l'absolu dans celles du temps, de l'espace et de la cause; altération tout illusoire, qui n'atteint point l'être universel et le moi dans leurs œuvres vives. Après lui, non seulement on s'efforcera de préciser davantage l'activité de l'*avidyā-māyā*, mais encore on fera un partage d'attributions entre avidyā et māyā, en mettant en rapport la première avec le moi, la seconde avec Brahman. Il n'est point difficile de reconnaître dans quelques-uns des développements nouveaux donnés à

1. Dans le sūtra III, 2, 3, māyā désigne les créations de l'âme en état de rêve.

la doctrine l'influence exercée sur le Védanta par d'autres écoles philosophiques, et même par les idées régnantes dans les milieux sectaires[1].

Subjective ou objective, qu'elle soit par la faute de l'intelligence humaine, ou qu'elle existe en dehors de l'homme, l'*avidyā-māyā* affecte Brahman, et par là crée le monde des noms et des formes; elle affecte le moi, et par là cause l'individualisation des âmes particulières.

C. Le Brahman inférieur.

Par le fait de la māyā, Brahman n'est plus l'être pur, indéterminé (*nirguṇa*); il entre dans la catégorie du phéno-

1. Voici, pour illustrer l'histoire de la māyā, quelques passages empruntés au Vedāntasāra et à la Pañcadaśī :

Les deux faces de l'activité de l'avidyā : « L'avidyā possède deux forces; par l'une, elle enveloppe *(āvaraṇa)*; par l'autre, elle émet *(vikṣepa)*. Si un nuage, même petit, vient se placer dans le champ de la vision d'un spectateur, il peut voiler le soleil, dont la grandeur s'étend pourtant sur de nombreux *yojana*; il en est de même du spectateur de l'Âme Universelle : si la nescience couvre sa pensée, elle peut, toute finie qu'elle est, voiler l'Ātman infini. Et de même que l'ignorance par rapport à une corde, engendre par sa seule force un serpent dans cette corde (toutes les fois que par erreur on prend une corde pour un serpent), de même dans l'âme qu'elle tient enveloppée, l'ignorance, par sa force propre, engendre un monde entier » (*Ved. sāra*, 66, 67, 70; cf. *Pañcad.* VI, 26, sqq.)

La māyā identifiée à *prakṛti*, le principe de la nature matérielle posé par l'école Sānkhya : « Ayant son fondement en Brahman immuable, Mayā passe, elle, par de multiples changements; qu'on le sache, Māyā, c'est *prakṛti*; et le Dieu suprême, c'est le possesseur de Māyā *(māyin)* » (*Pañcad.* XIII, 66).

La māyā distinguée de l'avidyā : « Le reflet de Brahman, pensée et félicité, c'est la *prakṛti*, avec ses trois qualités de l'obscurité, de la passion, de la bonté. *Prakṛti* est double; elle est *māyā* et *avidyā* selon que la qualité de la bonté y est pure ou impure. Le reflet de Brahman, au moyen de *māyā*, c'est *Īśvara* qui, omniscient, règne sur *prakṛti*; mais « l'autre » (l'âme individuelle) est sous la domination de l'*avidyā*; multiple par suite de la diversité de l'âme, *prakṛti* constitue le corps « causal »; et alors, elle est *prājña* (elle est une individualité intelligente), douée de personnalité » (*Pañcad.* I, 15-17).

La māyā conçue comme une *śakti* de Brahman, c'est-à-dire comme l'énergie par laquelle Brahman se manifeste, crée et détruit le monde : « Māyā est la *śakti* de Brahman, force irréelle qu'on ne peut connaître que par ses effets;

mène, et devient contingent, qualifié, agissant[1]. Ce n'est plus le Brahman suprême, métaphysique; c'est le Brahman inférieur, c'est Dieu, *Iśvara*[2]. « Partout où, niant toutes les différences de noms et de formes qui sont issues de la nescience, on parle de Brahman comme d'un être qui n'est ni grossier, ni fin[3], il s'agit du Brahman supérieur *(para)*. Partout où, en vue du culte, on le désigne par quelque différence de nom, de forme, etc., quand on dit par exemple « qu'il est constitué par l'intellect, qu'il a pour corps la vie » et pour forme la lumière[4] », on a en vue le Brahman inférieur » (p. 1133). Qu'on n'aille pas croire que cette distinction est en opposition avec le dogme qui proclame l'unité absolue de Brahman : « on est débarrassé de cette contradiction par le fait que les noms et les formes, et les autres attributs[5] sont des produits de la nescience » (p. 1133; p. 803, sq.).

Les attributs sont irréels; ils ne sauraient par conséquent altérer la vraie nature de Brahman. Le cristal de roche, qui

il en est d'elle comme de l'énergie qui est dans le feu. On ne peut connaître une force que quand elle a produit un effet » (*Pañcad.* II, 47). — « La śakti est différente de son produit le monde, et de son substrat, Brahman; on perçoit les effets du feu et aussi le charbon (qui en est la cause matérielle, tandis qu'on ne perçoit pas l'énergie même du feu); on voit par là ce qu'est la śakti de Brahman » (*Ib.*, XIII, 29).

1. Brahman est alors appelé *apara*, inférieur; *saguṇa*, qualifié; *kārya*, produit (p. 1119).

2. La distinction faite par Śankara entre deux Brahman, avait été préparée par les Upani-ad : « Il y a deux manifestations de Brahman, l'une personnelle, l'autre impersonnelle; la personnelle est irréelle, l'impersonnelle est réelle » (*Maitr. Up.* 6, 3). La *Bṛh.-Âr.-Up.* avait déjà dit : « Il y a deux manifestations de Brahman, l'une corporelle, l'autre incorporelle; l'une mortelle, l'autre immortelle; l'une immobile, l'autre mobile; l'une réelle (c'est à dire manifestée), l'autre transcendante *(tyam)* » (2, 3, 1).

3. C'est-à-dire « quand on n'emploie à son égard que des expressions négatives ».

4. Le passage cité par Śankara se trouve dans la *Chând. Up.* 3, 14, 2.

5. Faute d'un meilleur terme, je traduis par « attribut » le mot *upâdhi*; en réalité les *upâdhi* sont tout ce qui vient déterminer, limiter, individualiser l'être; mais c'est aussi par conséquent tout ce qui le met en contact, en relation avec le monde phénoménal; ce sont à la fois ses formes, ses attributs, ses organes.

est transparent, ne perd pas sa transparence parce que, rapproché d'une fleur rouge, il prend un reflet rouge (p. 803) ; et quand la lumière du soleil ou de la lune, franchissant l'espace, éclaire un doigt, elle ne devient pas droite ou recourbée parce que ce doigt, qui est son *upādhi*, est droit ou recourbé (p. 807). « Ce qui, dans un objet, est le produit des *upādhi* ne constitue pas une qualité propre *(dharmatā)* de cet objet » (p. 807).

On remarquera la conséquence, très logique sans doute, mais très grave en tout cas, que Śankara tire de ces prémisses. Puisque les attributs irréels que « pour les besoins du culte » les Écritures imputent à Brahman, ne constituent à aucun degré la nature de Brahman, les connaître ce n'est point connaître Brahman. Bien plus, les qualités du Brahman inférieur et celles du Brahman supérieur s'excluent les unes les autres. Il n'est donc point vrai que le sacrifice concoure à l'acquisition de la connaissance salutaire; il n'y a rien de commun entre le culte et le « savoir[1] ». Une semblable doctrine rompait audacieusement avec la tradition brahmanique; nous verrons que Śankara n'a pas toujours été aussi radical.

§ 2. *Le Monde.*

A. L'irréalité de l'univers.

C'est par la *māyā* que Brahman, en tant qu'Īśvara, est créateur du monde. Māyā est en effet pour Dieu ce qu'est pour le magicien cette puissance mystérieuse qui lui permet de produire à volonté des êtres et des phénomènes illusoires. Elle est même quelque chose de plus qu'une force dont Dieu dispose pour produire des prestiges. Elle est le principe de tout mouvement, de tout devenir. Māyā opère : elle crée en Brahman la diversité qui constitue l'univers empirique, et

1. Voir, par exemple, p. 820.

de la transformation de Brahman apparent naît le monde apparent. « Brahman, par la mâyâ, est entré dans le monde des noms et des formes, qui est un produit du non-savoir » (p. 507). — « En Brahman, conçu comme cause du monde, se trouvent nécessairement toutes les qualités qui constituent une cause ; Brahman est omniscient, omnipotent, et possède à un haut degré la puissance de mâyâ » (p. 436). Ce que les vases sont pour l'argile, les noms et les formes le sont pour Brahman, c'est-à-dire une métamorphose à la fois instable et apparente, où l'être demeure intact.

Puisque la puissance créatrice qui donne naissance à ces noms et à ces formes est en Brahman, leur irréalité ne doit point être confondue avec l'irréalité des créations arbitraires d'un cerveau qui imagine l'impossible : « Le fils d'une mère stérile n'existe ni en réalité, ni en apparence », dit un des maîtres préférés du Védanta, l'auteur de la Maṇḍukya-Kârikâ (II, 28). « Il y a, dit Śankara, une différence entre le monde que crée l'âme en état de rêve, et celui qui lui apparaît en état de veille. Le premier, en effet, ne présente aucune coordination dans le temps, l'espace et la cause, et par conséquent est incomplet » (p. 781). « Ce que j'affirme, dit-il encore, c'est que les créations du rêve ne sont pas aussi réelles que telle création, comme l'espace. Sans doute l'espace n'est pas non plus une création d'une réalité absolue. Du moins, le déploiement du monde sous forme de l'espace et des autres créations semblables, existe-t-il aussi longtemps qu'on ne connaît pas encore l'essence de Brahman ; tandis que le déploiement d'un monde dans le rêve est détruit jour après jour. Aussi est-ce de ce dernier qu'on peut dire tout spécialement qu'il est pure illusion » (p. 785).

Illusoires, les créations de nos rêves ; illusoires aussi, mais à un moindre degré, les perceptions de nos veilles. On se dira sans doute qu'à ce compte la différence supposée est elle-même illusoire : il n'y a pas de degré dans l'irréalité. On se tromperait. Par le seul fait que l'illusion n'est pas

seulement subjective, elle n'est point un simple mensonge. Si on me parle du fils d'une femme stérile, je sais que j'ai affaire à un fou ou à un menteur. Mais le monde ne peut être nié qu'à condition qu'on affirme une réalité supérieure [1] (p. 580).

Au surplus, nos rêves eux-mêmes ne sont pas une création chimérique de cerveaux travaillant à vide. Nos rêves ont une valeur, ou du moins en ont-ils souvent une, et cela suffit pour établir entre eux et la réalité un rapport dont on aurait tort de méconnaître l'importance. Il leur arrive en effet d'être des signes. « Nous ne nions nullement que l'Intelligence individualisée (le *Prâjña*) ne manifeste son activité même dans le sommeil; car, souveraine de l'univers, elle dirige (l'âme individuelle) en tous ses états » (p. 785). Il ne faut donc pas s'étonner si le rêve lui-même a un « parfum » de réalité [2], s'il est prémonitoire [3], si en particulier il nous avertit de ce qui nous arrivera d'heureux ou de fâcheux (p. 783; p. 450, sq.). Śankara va même jusqu'à comparer la relation du rêve et de la réalité à celle qui intervient entre l'écriture et la parole, et qui fait que « les syllabes réelles, formées de sons, puissent être connues par la connaissance des syllabes irréelles, formées de lettres » (p. 451).

Cette valeur de signe, nos perceptions l'ont à un degré bien supérieur. S'il était permis de transporter dans l'Inde les mots d'ordre autour desquels sophistes et penseurs grecs livrèrent de si fameux combats aux cinquième et quatrième siècles avant notre ère, on pourrait dire que, pour Śankara, les produits de notre connaissance relèvent, il est vrai, de la « convention » (θέσις, νόμος), mais que cette convention n'est en somme qu'une transposition de la réalité (φύσις).

La réalité se réfracte donc dans l'intelligence qui s'ima-

1. Le nihilisme de certaines écoles bouddhiques a trouvé dans Śankara un adversaire acharné.

2. *parama-artha-gandha* (p. 783).

3. *sūcaka*.

gine la percevoir. Parce que nous ne saurons jamais quel est l'indice de cette réfraction, faut-il renoncer à connaître? Non, le relatif lui-même mérite qu'on le perçoive. En fait, Śankara, à la suite des *sutra* qu'il commente, s'occupe longuement du monde empirique. L'irréalité toute métaphysique de l'univers ne porte point préjudice à l'importance pratique qu'il y a de le connaître. Faisons donc comme Śankara, et voyons rapidement quels sont les rapports du monde et de Dieu, produits l'un et l'autre de la mayā agissant au sein de la réalité pure.

B. Création, conservation et dissolution du monde.

Si le premier des *sutra* déclare que l'objet de la recherche philosophique doit être Brahman, le second affirme l'immanence de Brahman dans le monde, ou plutôt l'immanence du monde en Brahman : Brahman est l'être en qui « cet univers prend naissance, subsiste et se dissout[1] »; Brahman, essence de toutes choses[2], cause du monde, — et le monde, produit de Brahman, sont identiques. « De même que la cause, Brahman, est, dans les trois moments du temps, l'être et rien que l'être, de même le produit, c'est-à-dire le monde, est, dans les trois moments du temps, l'être et rien que l'être; or l'être est un; donc cause et produit sont identiques » (p. 459). — « Le produit existe par l'essence même de sa cause[3]. »

Brahman est à la fois la cause matérielle, *upādāna*, et la cause efficiente, *nimitta*, du monde. Il est pour le monde ce que sont l'or et le joaillier pour un joyau (p. 396). Il est cause efficiente, car, en dehors de lui, il n'est pas d'intelligence dirigeante; il est cause matérielle, car, en dehors de lui, il n'est pas de matière primordiale (*prakṛti*) (p. 400).

La création n'est donc qu'une modification qui se produit

1. *Ved. Sūtra* I, 1, 2.
2. *Sarva-ātmaka*.
3. *Kāryam kāraṇa-ātmanā sat* (p. 429).

en Brahman, modification qui est apparente, puisque l'être est en soi immuable, et qui a pour effet de produire la pluralité des noms et des formes [1].

La transformation de Brahman en monde est comparée au travail qui se produit spontanément dans le lait et change celui-ci en lait caillé, — ou dans l'eau quand elle devient glace [2]. D'autres comparaisons, empruntées à la biologie et à la psychologie, expriment d'une manière plus vive encore le processus naturel de la création. Brahman respire, et chacune de ses expirations et aspirations n'est autre chose que l'émission et la réabsorption du monde; — ou bien il rêve, et la coordination que nous croyons voir dans les phénomènes n'est alors qu'une illusion née de la disproportion entre l'énorme durée de son rêve et le peu de temps qu'embrasse la faible expérience humaine [3].

La différence qui existe à nos yeux entre l'argile et le pot, entre l'eau et la glace, étant phénoménale, est illusoire : le pot n'en est pas moins argile, et la glace c'est encore de l'eau. Il en est de même des rapports de Brahman et du monde. La pluralité des créatures ne change rien à l'unité de l'être (sûtra II, 1, 26-29), et, en dépit des imperfections du monde empirique, la nature de Brahman reste parfaite (sutra II, 1, 4-11) ; de ce que le monde n'est ni pur, ni spiri-

1. La création est un *pariṇāma* quand on envisage la modification qui se produit en Brahman. En effet, « il y a *pariṇāma* quand un objet passe d'un état (phénoménal) à un autre ; c'est par exemple le cas du lait qui se caille, de l'argile dont on fait un pot, de l'or dont on fait un joyau » (*Pañcad.* XIII, 8). La création est un *prapañca*, quand on considère le résultat de la création, c'est-à-dire l'épanouissement du monde empirique.

2. Voir, entre autres passages, le commentaire sur le sutra II, 1, 24.

3. La création est comparée à la respiration, p. 490; à un rêve, p. 432. — « Le dormeur se voit en rêve parcourant les airs; il se tranche la tête à lui-même; en un instant, il vit l'espace de beaucoup d'années; il revoit le fils qu'il a perdu. Il est difficile de dire que telle chose est possible, que telle autre ne l'est pas. Par le fait même que je la vois, la chose que je vois en rêve est possible. Puisque si grande est la puissance du rêve, faut-il s'étonner que la puissance de *māyā* dépasse toute imagination? » (*Pañcad.* XIII. 87, sq.).

tuel, il ne suit pas que l'Être ne soit pas Esprit pur [1]. Au contraire, telle qu'elle nous apparaît, la création prouve la spiritualité d'Īśvara, son créateur; elle est le produit d'une pensée qui a eu conscience de son but et de ses moyens [2].

Īśvara crée le monde. Pourquoi? Grave problème pour lequel Śankara a proposé plusieurs solutions entre lesquelles, évidemment, il laisse choisir ses lecteurs [3]. Si on lui a objecté qu'il n'en offre plusieurs que parce qu'il n'en a pas trouvé qui s'imposât, il a dû répondre que le monde est irréel, et qu'il n'y a pas lieu d'en chercher le pourquoi.

Dire que Brahman crée comme l'homme respire ou rêve, ou comme le lait se caille, c'est, dans la pensée de Śankara, affirmer que la création se fait spontanément, sans qu'il y ait, en dehors de Brahman, un but à atteindre.

Mais Īśvara est tout intelligence; il a nécessairement conscience de son activité créatrice. Śankara dira donc que c'est pour s'amuser que Brahman crée. Le jeu n'est-il point en effet le déploiement d'une activité à la fois consciente et désintéressée? « Nous voyons, dans le monde qui nous entoure, des hommes, — un roi, par exemple, ou le ministre d'un roi, — qui ont tout ce qu'ils peuvent désirer, et qui s'occupent sans avoir d'autre motif que de passer le temps. De même, l'activité de Dieu se produit d'elle-même, sans avoir un motif particulier, en manière de jeu » (p. 490).

1. Le Sānkhya, s'appuyant sur le principe que l'effet ne peut, quant à son essence, différer d'avec sa cause, affirme que le monde de la matière ne saurait être le produit d'un être spirituel. Śankara s'efforce de répondre à cette objection. Il le fait d'abord en se plaçant sur le terrain de l'école rivale : il oppose donc raisonnement à raisonnement, expérience à expérience, révélation à révélation; mais cette réfutation ne consiste qu'en expédients sans valeur. Heureusement pour sa thèse, il peut toujours se débarrasser de ses adversaires par une fin de non-recevoir, en se retranchant derrière la distinction qu'il a faite entre la réalité supérieure et l'avidyā : le monde matériel et grossier n'existe que pour la nescience, et ses défectuosités ne peuvent atteindre l'Être.

2. Voir le commentaire sur I. 1. 5, et p. 501, sq.

3. Ce n'est d'ailleurs pas Śankara qui a imaginé ces diverses explications; elles étaient depuis longtemps traditionnelles dans les écoles brahmaniques.

Il est cependant une différence entre Dieu et les hommes. « L'homme, dit Śankara, n'agit jamais que dans son intérêt propre, même quand il travaille dans l'intérêt d'autrui. Un Dieu qui agirait dans son intérêt personnel ne serait plus un Dieu » (p. 594). Pour qui donc Īśvara crée-t-il le monde empirique? C'est pour l'homme. La création est une grâce de Dieu (p. 133). En produisant le monde des noms et des formes, Īśvara offre aux hommes d'intelligence médiocre un moyen d'avancer graduellement dans la voie qui les mènera au salut (p. 835). Incapables encore d'avoir l'intuition parfaite, et vraiment salutaire, de la Réalité suprême, leur intelligence ne peut atteindre que la divinité pourvue d'attributs, et par conséquent localisée dans le temps et dans l'espace (p. 147; p. 188). Aussi l'adorent-ils dans des symboles, dans des images affaiblies, comme le sont les dieux du Véda[1]. Comme tel, le Brahman inférieur, Īśvara, a des noms divers; il y a plusieurs manières de l'adorer, et les enseignements que contient le Véda à son égard, peuvent, sans inconvénient, être contradictoires (p. 844, sq.). Aux yeux de Śankara, le culte des manifestations inférieures de Brahman a pour fruit de procurer la présence immédiate de l'objet adoré (p. 967); il n'y a pas plus lieu d'en nier la valeur provisoire qu'il n'est permis de contester la légitimité relative du monde empirique (p. 940); sans valeur quand on se propose le salut, c'est-à-dire un état permanent, le culte traditionnel est efficace, s'il ne s'agit que d'atteindre un résultat transitoire. Les successeurs de Śankara iront dans cette voie beaucoup plus loin que leur maître. La Pañcadaśi ne limite pas aux hommes de lente intelligence l'utilité de la création; la connaissance de l'univers est d'une manière générale un intermédiaire indispensable pour arriver avec succès à la

1. « C'est parce que Brahman ne peut être perçu que dans ses créatures que le corps est appelé la ville de Brahman » (p. 253). L'étymologie traditionnelle dans les écoles veut, en effet, que *puruṣa*, un des noms de Brahman, soit l'équivalent de *puri* + *śaya* « qui réside dans la ville », c'est-à-dire dans le corps.

connaissance suprême et décisive : « Pour faire connaître Brahman, que ne sauraient atteindre ni les paroles, ni l'intellect, la Révélation a eu recours à *jiva*, à *Iśvara*, au monde objectif » (VIII, 71). Madhava a substitué une sorte de symbolisme à l'acosmisme de Śankara. N'est-ce pas à peu près de la même manière que Schleiermacher a tenté de corriger le subjectivisme idéaliste de Kant?

Brahman, en tant qu'Iśvara, n'est pas seulement créateur. Rien ne se passe dans l'univers qu'il n'en soit le véritable agent. Lui seul a l'éternelle souveraineté divine; lui seul a la conduite providentielle du monde[1]; en chaque être, il est le directeur intérieur[2]. Ce ne sont pas les éléments qui agissent dans les êtres du monde objectif, mais bien le Dieu suprême qui est dans les éléments (p. 635). Car l'activité, le mouvement ne sauraient procéder spontanément de ce qui est inerte et inconscient; il y a donc dans la terre, dans le feu, etc., un témoin, *adhyakṣa*, qui les surveille et les meut.

Enfin, c'est Brahman aussi qui périodiquement absorbe en lui-même le monde, de manière que l'univers passe par des alternatives d'expansion, *prapañca*, et de reploiement, *laya* : « Brahman est un mangeur, car il engloutit tout ce qui est né par changement » (p. 178). — « Le monde qui est sorti de lui se dissout de nouveau en Brahman, comme les quatre classes de créatures[3] retournent en la terre » (p. 406). Car c'est la fin nécessaire de tout produit : la dissolution le ramène à sa cause immédiate.

Le monde passe par une série de créations et de destruc-

1. *jagad vyāpāra*, p. 1150, sq.

2. *antar-yāmin*, ad Ved. S. I, 2, 18. — « Si la puissance de Brahman ne maintenait les conditions d'existence imposées à chaque être, celles-ci se confondraient, et l'univers s'en irait à la dérive » (*Pañcad.* III, 39).

3. Les êtres sont classés d'après leur mode de naissance; on distingue ceux qui proviennent d'un germe, *udbhija* (les plantes); ceux qui naissent de la sueur, *svedaja* (la vermine); ceux qui sortent d'un œuf, *aṇḍaja* (les oiseaux), ou d'une matrice, *jarāyuja* (quadrupèdes, hommes) (*Ved. S.* III, 1, 20-21).

tions; chacune de ces étapes, les *Kalpa*, est déterminée dans sa qualité par celle qui l'a précédée; elle détermine à son tour celle qui la suivra. En effet, la dissolution ne se fait pas sans qu'il subsiste une puissance, une *śakti*, la force accumulée de tous les actes qui, accomplis dans l'étape antérieure, n'ont pas encore obtenu leur fruit (p. 303).

Mais comment se fait-il que le monde s'abîme en Brahman, sans que les imperfections du produit portent atteinte à l'intégrité de la cause? Śankara, pour écarter cette objection, a le même argument dont il se sert pour répondre à ceux qui contestent que l'univers impur ait pu procéder d'un être absolument pur [1]. Le rapport de cause et d'effet, les actes mêmes avec leur fruit, tout cela n'est que phénomène et par conséquent n'est que mirage et illusion (p. 432). Aux yeux de la science, il n'y a ni cause ni effet; il n'y a ni Īśvara créateur, ni monde des noms et des formes; il n'y a ni agent, ni acte. Il n'y a que l'Être immuable, indéterminé [2].

§ 3. *L'individu.*

A. L'ātman dans sa réalité absolue.

Ce n'est pas seulement le monde qui existe d'une existence relative, et par conséquent illusoire; il en est de même de chaque individu comme tel. En effet, seul le générique existe vraiment, puisque seul il existe pour la parole et la pensée; l'individu n'est pas vrai par tout ce qui l'individualise [3].

1. Voir plus haut, p. 183, note 1.

2. Qu'on ne croie pas que la « science » empoisonne pour le « sage » les joies de la vie : « Ne voit-on pas que même ceux qui savent prennent plaisir à des tours de prestidigitation?... On éprouve une pleine jouissance de tout ce que l'esprit se crée à lui-même dans le sommeil : on peut de même désirer jouir des objets de la veille, quelque irréels qu'ils soient aussi... On n'a pas besoin de renoncer au monde et à la jouissance, pourvu que l'on sache que le monde n'est que mirage, et que toute jouissance est illusoire » (*Pañcad.* VII, 166, 168, 180).

3. Les individus divins sont périssables, et par conséquent irréels. Indra,

Et pourtant le moi dont j'ai directement conscience, ne possède-t-il pas une réalité absolue? Sans doute; nous avons vu que la réalité du moi est pour le Védanta la condition de toute démonstration. Mais il en est du moi, d'Ātman, comme de Brahman. Leur réalité n'est vraie qu'autant que māyā n'intervient pas dans leur histoire. Māyā engendre dans l'atman cette erreur qui l'amène à se croire individualisé, et qui fait de l'ātman un *jīva*, une âme vivante, tout comme, en vertu de la même erreur, à Brahman se substitue un Īśvara. De part et d'autre, l'individualité n'a d'autre base que les déterminants, les *upādhi*, c'est-à-dire les appareils de l'existence physique et psychique [1].

Ce n'est donc qu'autant qu'elle est individualisée que l'âme est un produit de la māyā; affranchie des *upādhi* qui la limitent, elle est Brahman : « C'est l'âme suprême qui, limitée par ses *upādhi*, c'est-à-dire par le corps, les sens, l'organe affectif et l'organe de la connaissance, est considérée par les ignorants comme incorporée. Il en est comme de l'espace qui, illimité, apparait comme borné à cause des pots, des cruches et de ses autres *upādhi* » (p. 173). — « La distinction entre l'âme individuelle [2] et l'âme suprême n'est pas vraie d'une vérité absolue; elle a pour cause les attributs, comme le corps, attributs qui sont le produit des noms et des formes posés par l'ignorance » (p. 393, sq.). — « Si l'on dit qu'il ne peut y avoir identité entre deux êtres dont les qualités sont contradictoires, je réponds que cela ne constitue pas une difficulté, car l'opposition des qualités (de l'âme universelle et de l'âme individuelle) est mensongère. Nous

manifestation actuelle de l'idée Indra, ne saurait être éternel. L'éternité n'appartient qu'au genre Indra, représenté par le mot. C'est pourquoi le monde, qui est impermanent, a été créé selon la parole du Véda, qui est en dehors du temps. Voir *Ved. S.*, p. 257.

1. Le Védanta postérieur aime à mettre en relief le parallélisme de l'âme individuelle et de Dieu : « La vache mystérieuse qui s'appelle *māyā* a deux veaux, *jīva* et *Īśvara*; ils boivent à leur gré le lait de la dualité; mais l'Être est sans second en vérité! » (*Pañcad.*, VI, 236; voir aussi VII, 3, sqq.)

2. L'âme individuelle est appelée ici *vijñāna*, la conscience distincte.

n'enseignons pas que Dieu a pour nature celle de l'âme engagée dans la transmigration, mais que cette âme, débarrassée de la qualité qui en fait une âme migrante, a pour nature celle de Dieu » (p. 1059, sq.).

Unité de toutes les individualités apparentes, de même que l'espace est le lieu de tous les espaces contenus dans les pots et autres récipients, on dira de Brahman qu'il est le pont ou la digue, *setu*, qui sépare les individus, et qui se trouve les constituer par le fait qu'il les tient distincts (p. 257, sq.); ou encore qu'il est le fil qui les rattache les uns aux autres, comme le cordon d'un collier de perles *sūtrātman*. C'est en lui que sont identiques Dieu et l' « âme vivante » : « De même qu'un seul individu peut être à la fois père, par rapport à un fils, et grand-père, par rapport à un petit-fils, de même Brahman, selon les *upādhi* auxquels il est associé, apparaît comme *jīva* ou comme *iśvara*. Mais qu'il n'y ait plus de fils ni de petit-fils, il n'y aura plus ni père, ni grand-père; de même, il n'y a plus d'*iśvara*, plus de *jīva*, si l'on fait abstraction de leurs *upādhi* particuliers [1] » (*Pañcad.* III, 40, sqq.).

De là aussi l'explication nouvelle que l'on donne, dans le Védanta postérieur à Śankara, de la fameuse formule *Tat tvam asi*, une explication qui semble avoir été imaginée pour répondre aux objections des bouddhistes et des autres tenants de l' « instantanéité » : « Quand on dit dans le langage de tous les jours : « C'est lui », à cause de l'opposition logique qu'il y a entre *ce* (qui désigne l'individu présent) et *lui* (qui le désigne dans le passé), il faut écarter de part et d'autre une « partie » (de l'idée), pour qu'on obtienne l'identité affirmée; de même, c'est en abandonnant dans les concepts Dieu et *jīva*, les attributs *māyā* (pour Dieu), et *avidyā* (pour jīva), qu'on obtient le Brahman suprême, indivis, être-pensée-félicité » (*Pañcad.* I, 47, sq.) [2].

1. Ce que la Pañcadaśi appelle ici *upādhi*, c'est la « force » pour *iśvara*, et « l'enveloppe » pour *jīva*.

2. Voir aussi *Ved.-Sāra* 186.

Conséquence : l'âme est une; la même âme réside en tous les êtres; il n'y a pas de différence entre le sujet qui connaît et l'objet qui est connu, ni entre l'être qui jouit et l'être dont il jouit, puisque les uns comme les autres sont également Brahman, qui est un : « C'est Lui, et lui seul, qui est l'âme de nous tous[1]. »

Considérée en son essence, l'âme individuelle n'est point une transformation de Brahman, puisque Brahman est immuable (p. 390); elle n'est point non plus une partie de Brahman, puisque Brahman est sans parties[2]. Aussi peut-on dire d'elle tout ce qu'on affirme en général de Brahman :

1. L'âme est incréée; elle n'est point un produit : « Si çà et là l'Écriture parle d'une naissance ou d'une destruction de l'âme, il faut comprendre ces passages comme s'appliquant aux attributs; naissance de l'âme, cela veut dire naissance des *upâdhi* », etc. (p. 646).

2. Elle est essentiellement spirituelle : « Si l'âme individuelle est le Brahman supérieur, il s'ensuit que, de par sa nature, elle est quelque chose d'éternellement spirituel, tout comme le feu est, de par sa nature, quelque chose d'éternellement chaud et brillant » (p. 648). — « Comme Brahman, elle est, dans la cage du corps et des organes, le témoin qui surveille » (p. 643).

3. Elle est incorporelle : « C'est par suite d'une fausse idée que nous attribuons la corporalité à l'âme; celui qui sait est incorporel, même de son vivant » (p. 87).

4. Elle est immuable, — car si l'âtman était exposé à changer, ceux qui aspirent à la délivrance ne seraient jamais assurés de tenir la connaissance irréfutable et la certitude

1. *sa eva sarvesâm na âtmâ* (p. 406). Voir aussi p. 441, sqq. ; 515, sqq., etc.

2. *akhanda*. Les sutra II, 3, 43, sqq , ne laissent pas d'embarrasser Śankara, qui est bien obligé de reconnaître que l'âme est donnée comme une *partie* de Brahman, non pas seulement par Bâdarayaṇa, mais aussi par la « révélation » et par la « tradition ». Pour se tirer d'affaire, il prétend que ce n'est là qu'une manière de parler; car, dit-il, il est impossible d'appliquer à l'âme, le mot de partie au sens propre, *mukhyo'ṁśaḥ* (p. 691, sq.; 1127, sq.).

permanente qui sont la condition du salut (p. 395); l'âme n'est pas plus atteinte par les phénomènes qui se produisent dans ses attributs, que l'espace ne subit le contre-coup de tout ce qui se passe dans le monde des corps (p. 266).

5. Elle est infinie; car « si l'âme individuelle n'est pas autre que le Brahman suprême, partout où est Brahman, partout est nécessairement l'âme individuelle ; or l'Écriture enseigne l'omniprésence de Brahman, donc l'âme aussi est omniprésente » (p. 658).

6. Elle est absolue, *kevala*, éternellement libre, jouissant d'une félicité suprême[1], et par conséquent ni agissante, ni souffrante : « L'âme, qui est absolue, n'est engagée dans le saṁsāra que par ses attributs; c'est parce qu'on lui impute comme manière d'être celle de ses attributs, qu'elle est entraînée dans une série d'existences dont le caractère est de la rendre agissante et souffrante; mais (en soi) l'âme est éternellement affranchie; elle n'est ni migrante, ni active, ni passive » (p. 660, sq.). Elle n'est par conséquent pour rien dans le bien ou le mal que font les corps et les organes psychiques : « Sa corporalité résulte d'une fausse connaissance; donc erronée aussi est l'idée qu'elle fait le bien ou le mal » (p. 85).

« C'est pourquoi les Upaniṣad enseignent que l'ātman et le Brahman suprême sont également *sac-cid-ānanda*, et proclament leur identité » (*Pañcad.* I, 10).

B. L'individualisation phénoménale de l'ātman.

L'identité de Brahman et de *jīva* est toute métaphysique. La notion s'en obscurcit dès qu'on se transporte sur le terrain du phénomène et de la vie, c'est-à-dire dans le domaine de māyā. Fausse au regard de la réalité suprême, l'individualité de l'âme, comme l'existence du monde objectif, est provisoirement et pratiquement vraie. C'est ce qui auto-

1. *paramānanda* (*Pañcad.* I, 8, sq.)

rise Śankara à se placer fréquemment au point de vue empirique, et à s'intéresser au fonctionnement et aux destinées de l'âme séparée.

Après lui, on s'appliquera à préciser davantage encore les étapes de l'individualisation progressive de Brahman, et l'on supposera entre l'Être sans second et l'âme individuelle toute une série d'hypostases qui ménagent le passage de l'un à l'autre. Śankara estime que la seule chose essentielle est de poser l'identité de Brahman et de jiva; aussi les développements qu'a reçus ce point spécial de la doctrine védantique sont à peine indiqués dans son commentaire; ils le sont juste assez pour qu'on puisse se rendre compte que s'ils lui ont paru d'importance secondaire, ils ne lui sont du moins pas étrangers. C'est ainsi qu'il appelle Hiraṇyagarbha [1] la « masse des âmes » individualisées, conçues en leur unité (*jīvaghana*). Fidèle à un des principes fondamentaux indiqués plus haut [2], il totalise donc en une entité distincte les êtres, fonctions et qualités désignés d'un même nom [3]. Ailleurs, il enseigne qu'il y a d'Hiraṇyagarbha à l'homme, et de l'homme à la plante, une échelle des êtres dont chaque degré est caractérisé par une diminution de connaissance et de puissance (p. 300).

Les écrivains qui ont succédé à Śankara sont beaucoup plus riches de détails sur la classification des êtres. Comme c'est là une des parties du système védantique que les théosophes occidentaux ont mise à contribution, il importe d'en marquer les traits principaux.

La manifestation progressive de Brahman, son *prapañca*, comprend quatre étapes qui correspondent aux quatre états psychiques de l'âme séparée [4]. Dans chacune de ces étapes,

1. « L'embryon d'or », c'est-à-dire, mythologiquement, le soleil ou Agni, nés des eaux; et cosmogoniquement, l'être primordial quand il est devenu manifeste par son entrée dans le monde des noms et des formes.

2. Page 161.

3. P. 247. — Page 300, Hiraṇyagarbha est à la tête des *īśvara* qui président au cours de la vie universelle.

4. *Turīya*, *suṣupti*, *svapna*, *jāgrat*, c'est-à-dire le quatrième (cf. p. 125), le

Brahman, — comme aussi le *jīva* en chacun de ses états — présente une modalité de son être, due à l'adjonction de nouveaux upādhi.

Première étape. — Brahman est l'être absolu, sans aucune détermination.

Deuxième étape. — Associé à la pensée, *cit*, Brahman est *Prājña*, l'intelligent. Dans l'échelle des êtres, il constitue à ce moment le « corps causal », *kāraṇadeha*, et, comme collectivité des corps causals, il est *Īśvara*, Dieu [1].

Troisième étape. — Brahman a pour *upādhi* l'ensemble des organes internes, les dix sens, les cinq souffles, les cinq éléments purs [2]. Il est alors *Taijasa*, le lumineux ; dans l'échelle des êtres, il constitue le « corps subtil », *sūkṣma-śarīra*, et, comme collectivité des corps subtils, il s'appelle *Hiraṇyagarbha* [3].

Quatrième étape. — Brahman a pour *upādhi* les éléments grossiers ; dans l'échelle des êtres, il est alors l' « âme vivante », *jīva-ātman ;* la collectivité des âmes vivantes est l'être appelé *Vaiśvānara* (ou *Virāj*).

Le Vedānta-sāra remplace les upādhi par des « gaînes », les *kośa ;* comme il y a cinq gaînes [4] et seulement trois individualisations progressives de l'Être, il a fallu attribuer trois gaînes au stade intermédiaire ; d'une manière générale, la série évolutive reste cependant la même : la gaîne formée de félicité *(ānandamaya-kośa)* produit le corps causal ; les gaînes faites de conscience *(vijñānamaya)*, d'intel-

sommeil sans rêve, le rêve, la veille. Nous avons vu (p. 82, sqq.), que la Chāndogya-Upaniṣad posait déjà trois *ātman* correspondant, eux aussi, aux trois états psychiques de la veille, du rêve et du sommeil profond.

1. Totalité, *samaṣṭi*, et individualité, *vyaṣṭi*, ne sont que deux manières, propres à l'avidyā, de considérer les êtres. Il n'y a pas plus de différence entre Dieu et les corps causals qu'il n'y en a entre l'espace compris par la forêt et l'espace compris entre les arbres de la forêt (*Ved-Sāra*, 61, sq.).

2. Les éléments essentiels de cette théorie ont été empruntés à la philosophie sānkhya ; nous les retrouverons au chapitre suivant.

3. Ou *Sūtrātman :* voir, pour ce terme, page 188.

4. C'est la Taittiriya-Upaniṣad qui a suggéré cette théorie avec sa classification des cinq *ātman* emboîtés les uns dans les autres.

lect *(manomaya)*, et de souffle *(prāṇamaya)* produisent le corps subtil ; la gaine faite de nourriture *(annamaya-kośa)*, le corps grossier. « La gaine de félicité caractérise l'*Īśvara*, et celle de conscience le *jīva* » (*Pañcad.* VI, 226).

Cette individualisation de l'âme est pour elle une déchéance. Il en est de *jīva* comme des manifestations phénoménales de l'*idée* platonicienne : jīva n'est plus qu'un reflet, *abhāsa*, de Brahman : « Telle l'image du soleil dans une surface liquide, l'âme n'est pas directement *(sākṣāt)* Brahman, mais elle n'est pas non plus différente de Brahman » (p. 694) [1].

Grâce à ses attributs, qui ne sont pas seulement des déterminants, mais qui sont aussi des organes, l'âme entre en contact avec le non-moi, pour le connaître, d'abord, et aussi pour agir sur lui et subir son action.

Eclairée par Brahman [2], elle perçoit le monde des phénomènes, limité lui-même et déterminé en tant que nom et forme (p. 312, sq.). En effet, il y a comme un parallélisme entre les sens et les autres attributs de l'âme, d'une part, et les qualités et autres éléments des choses, d'autre part ; c'est ce parallélisme qui rend possible la connaissance empirique [3] (p. 649).

En même temps, au contact du non-moi, elle devient,

1. « Un est l'ātman qui se trouve en toutes les créatures : c'est ainsi que, dans le miroir des eaux, on voit la lune multiple ; et c'est toujours la même lune » (*Pañcad.* XV, 7).

2. « Tout ce que nous percevons, nous le percevons grâce à la lumière de Brahman » (p. 274).

3. Voir aussi le commentaire de II, 3, 32. Voici comment la Pañcadaśī expose le mécanisme de la connaissance, et le rôle qu'y joue cette lumière que Brahman est pour l'âme : « De même que le cuivre, versé dans le creuset, en prend la forme, de même l'entendement, au contact des formes (et des autres objets qui frappent les sens), prend leur forme. De même que la lumière éclairant un objet prend la forme de l'objet qu'elle éclaire, de même la pensée, qui éclaire toutes choses, apparaît avec la forme de toutes choses... Cela étant, il y a (quand on voit un pot), deux objets, celui qui est fait de terre (ce pot), et celui qui est fait de pensée (l'idée du pot) ; le premier doit être connu par les procédés ordinaires de la perception ; l'autre doit être éclairé par le témoin (intérieur) » (*Pañcad.* IV, 28, 29, 31).

comme lui, relative et contingente. « Dans ses opérations, l'âme ne jouit point d'une liberté absolue, car elle doit tenir compte des différences de temps, de lieu et de cause ; mais, ajoute Śankara, parce que, pour agir, il faut avoir égard aux conditions accessoires, on n'en est pas moins agent. Parce qu'il a besoin de feu et d'eau pour cuire, le cuisinier n'en est pas moins le cuisinier » (p. 671). Trompée par le non-savoir, l'âme en arrive à se croire obligée, agissante et souffrante, alors que ce sont ses attributs, et le corps en première ligne, qui sont liés et actifs (p. 688-693). Et la souffrance elle-même n'est pas dans l'âme, mais dans les déterminants de l'âme (p. 1056). Si c'était dans l'âme incorporée que se trouvât réellement la souffrance ou la jouissance, il faudrait ou que l'âme ne fût pas identique à Brahman, ou que Brahman participât à ses jouissances et à ses souffrances, deux conséquences inadmissibles (p. 175, sq.), et d'ailleurs contredites par les Écritures.

Enfin, comme Īśvara, l'âme est créatrice[1]. Sur les créations imputables à *jiva*, la littérature récente est riche de développements. Il suffira de dire que cette activité créatrice de l'âme s'exerce de deux manières. Il y a d'abord un élément affectif et personnel qui, accompagnant toute connaissance, vient s'ajouter à la création, œuvre d'Īśvara : « Quand Īśvara crée une gemme, bien que la créature soit une, par suite de la diversité d'attitude et de sentiment de *jiva*, la jouissance peut être multiple. L'un est content d'avoir trouvé la gemme ; l'autre, irrité de ne l'avoir pas trouvée ; un troisième n'éprouve que de l'indifférence exempte de colère et de joie. Plaisante, déplaisante, insignifiante, ces trois « formes » que prend la gemme, sont créées par les jiva ; la création d'Īśvara est la même en ces trois formes » (*Pañcad.* IV, 20, sq.). — Puis, c'est le saṁsāra lui-même qui est créé par le jiva ; en effet, chaque individu

1. « *Īśvara*, fait de félicité, et *jiva*, fait de conscience distincte, ont été l'un et l'autre engendrés par *māyā*, et à leur tour, ils ont tout engendré » (*Pañcad.* VI, 212).

est en définitive l'artisan de sa destinée : « La māyā crée Īśvara et jīva d'un reflet (de Brahman) ; et ces deux, à leur tour, ont créé l'univers. La création qui commence à la (première) perception (du non-moi) et finit par l'absorption (dans l'Être) est l'œuvre de Dieu ; le saṁsāra qui commence à l'état de veille et finit par la délivrance est la création de l'âme » (*Pañcad.* VII, 3, sq.).

§ 4. *Les destinées de l'âme.*

A. L'immortalité de l'ame.

L'âme peut-elle subsister sans l'appui du corps, tel est l'objet d'une curieuse polémique qui remplit les pages 953-957 du commentaire de Śankara [1]. Je la résume brièvement. Les matérialistes (*lokāyatika*) ne conçoivent pas l'âme comme pouvant exister autrement que dans un corps : ils estiment que, certaines conditions étant réalisées, la pensée est un produit naturel de la matière, tout comme l'ivresse est la conséquence naturelle et nécessaire de l'absorption de certaines substances matérielles. D'après eux, la respiration, le mouvement, le souvenir et d'autres prétendues qualités (*dharma*) de l'âme, ne peuvent être perçus que dans le corps, ne durent qu'autant que dure le corps, et par conséquent sont des qualités du corps. Mais, répond Śankara, si la pensée, la respiration, le mouvement étaient des qualités du corps, ils dureraient aussi longtemps que le corps, — et chacun sait bien qu'il n'en est point ainsi. En outre, si la pensée est la perception des éléments matériels et de leurs produits, ces éléments et leurs produits sont pour elle des objets et lui sont par conséquent extérieurs ; il est dès lors impossible qu'elle soit en même temps une qualité des éléments et de leurs produits : le feu, malgré sa chaleur, ne peut pourtant pas se brûler lui-même, et l'on n'a jamais vu

1. Il s'agit des sūtra III, 3, 53 et 54.

de danseur assez habile pour danser sur ses propres épaules[1]. Vous dites enfin que la perception est une qualité du corps, sous prétexte qu'elle ne dure qu'autant que dure le corps. Mais ne voyez-vous pas qu'elle ne dure aussi qu'autant qu'il y a là les auxiliaires de la perception, par exemple une lampe? Direz-vous que la perception est la qualité de la lampe? Eh bien! rien n'empêche que, comme la lampe, le corps ne soit pour la perception un instrument auxiliaire, et rien de plus.

L'âme existe donc indépendamment du corps. Cela étant, il n'y a aucune raison pour qu'elle périsse quand le corps se dissout.

B. La détermination par les actes des existences successives de l'ame individuelle.

La mort n'atteint que le corps; l'âme, incorporée de nouveau, recommence une autre existence individuelle. Comment se fait-il que cette âme qui n'est séparée de Brahman que par ce qui constitue son individualité, qui est Brahman alors même qu'elle n'en sait rien encore, ne soit pas, par la mort du corps, affranchie de tout l'organisme psychique et physique auquel elle est associée? Comment se fait-il qu'elle ne se résolve pas immédiatement en Brahman?

C'est que les *upādhi* ont beau être illusoires, ils n'en constituent pas moins, ainsi que l'*avidyā* qui les a produits, quelque chose d'extrêmement positif. Nous l'avons vu, nos actes, une fois accomplis, sont comme matérialisés; ils existent en dehors de nous, et développent leurs consé-

1. Si la pensée était une qualité de la matière, il serait impossible de penser la matière. Le raisonnement de Śankara rappellera à tous les lecteurs de Pascal le beau passage des Pensées: « Il est impossible que la partie qui raisonne en nous soit autre que spirituelle; et quand on prétendrait que nous serions simplement corporels, cela nous exclurait bien davantage de la connaissance des choses, n'y ayant rien de si inconcevable que de dire que la matière se connaît soi-même. Il ne nous est pas possible de connaître comment elle se connaîtrait » (I, 1; p. 278 éd. Michaut).

quences, sans que nous y puissions rien. Il en est de même pour tout le fonctionnement de l'organisme psychique. On ne peut se représenter la vision, la mémoire, la volonté, sans les rattacher à un substratum qui est en quelque sorte la cristallisation de tous les actes visuels, de toutes les perceptions enregistrées, de toutes les résolutions prises, et qui s'enrichit à chaque nouvelle vision, perception, volition. Cet appareil est associé, non pas au corps, mais à l'âme. Simple agrégat formé d'éléments grossiers, c'est le corps, et le corps seulement, qui est intéressé par la naissance et la mort : il ne saurait y avoir naissance ou mort de tout cet ensemble de facultés psychiques, de fonctions vitales, de substances élémentaires, qui constitue « le corps subtil ».

A sa mort, « l'homme qui ne sait pas, rentrant en ces éléments subtils qui sont la semence du corps (futur), émigre, accompagné de ses œuvres antérieures, et va s'incorporer de nouveau » (p. 1095; p. 741). Mais les éléments subtils et les œuvres ne sont pas seulement la semence d'une nouvelle existence. A ce moment critique du trépas, ils servent encore de support *(aśraya)* à l'âme temporairement désincarnée. Tous ses organes sont alors massés, repliés *(sampiṇḍita)*, et l'âme ne peut entrer en contact avec les choses du dehors (p. 1118). C'est pour cela qu'elle n'a point conscience de son passage d'une vie à l'autre. Mais c'est bien la même âme qui passe ainsi par une série d'incorporations, et il en est de deux existences successives comme de deux veilles pour le même individu : l'absorption momentanée en Brahman, qui a lieu dans le sommeil sans rêve, n'empêche pas que l'homme qui se réveille ne soit le même qui s'est endormi; l'âme qui récolte ne diffère point de celle qui a semé[1].

1. Śankara a corrigé sur un point important la doctrine de son maître Bādarāyaṇa. On se rappelle que la Chāndogya-Upaniṣad (V, 10) avait enseigné que les âmes, après avoir joui de leurs œuvres dans la lune, redescendent sur terre par le chemin qu'elles ont déjà suivi pour la quitter : elles deviennent successivement espace, vent, fumée, vapeur, nuée, pluie,

S'il en était autrement, on pourrait encore retenir de la théorie du *karman* ce qu'elle a de strictement mécanique[1]; mais, en même temps que l'idée de la permanence de l'âme, ce qui s'écroulerait, c'est la notion d'une sanction morale de l'activité humaine. A cela Śankara ne pouvait acquiescer. Au contraire, la certitude d'une rétribution lui semble tellement postulée par la raison qu'il y voit une preuve de l'éternité de l'âme : « Il ne peut y avoir pour l'âme individuelle de naissance ou de mort, car elle est liée à la récompense annoncée par les Écritures. Si l'âme périssait avec le corps, les prescriptions et les défenses qui ont pour objet d'obtenir des avantages et d'éviter des souffrances dans une autre incorporation seraient désormais sans utilité » (p. 641). Et non seulement l'idée d'une sanction de la vie présente se trouverait compromise, mais c'est l'existence actuelle elle-même qui demeurerait inexpliquée avec toutes les inégalités par lesquelles elle déconcerte sans cesse notre instinct de justice : « Non, ce n'est pas l'ignorance qui produit à elle seule les inégalités de la vie; l'ignorance est trop uniforme pour qu'elle puisse expliquer l'inégale répartition des biens et des maux. Il faut qu'elle soit elle-même déterminée par les actes que provoquent la passion sous toutes ses formes,

plante, sperme, et enfin reprennent corps dans un sein maternel; le saṁsara n'est alors qu'une représentation du circuit de la vie. Il y a détermination de la seconde vie par la première, parce que tout acte doit porter son fruit, mais rien n'indique que ce soit la même âme qui circule. Śankara enseigne que l'âme qui jouit est la même qui a agi; il se pose donc cette question : Dans son voyage de retour, l'âme se confond-elle avec l'*ākāśa*, l'espace? est-elle l'âme de l'akaśa? ou bien l'espace n'est-il pour elle qu'un véhicule? Il se prononce avec force pour la seconde alternative. Mais comme Badarayaṇa (*Ved.-S.* III, 1, 22) avait enseigné que l'âme a successivement la nature de l'*ākāśa*, du vent, etc., Śankara, sans crier gare, interprète comme si l'auteur des *sūtra* avait parlé de ressemblance, *sāmya*, et non d'identité de nature, *sābhārya* : « Quand l'âme, avant de rentrer dans un corps, devient riz, elle n'est pas pour cela l'âme du riz, car elle ne participe point à tous les accidents de la vie du riz; elle n'est pas moissonnée, moulue, cuite, ni mangée avec le riz » (p. 773).

1. Le bouddhisme a essayé de concilier la doctrine du *karman*, avec la négation de l'âme; nous verrons avec quel succès.

les contrariétés de la vie, les impressions mentales » (p. 494).

La loi du *karman* est absolue[1] : « Un acte ne peut pas être annulé; telle est la règle universelle; ou du moins il ne peut être annulé que par le fait qu'il a porté son fruit » (p. 1076). Remarquons pourtant que le karman n'est pas, dans la pensée de Śankara, un mécanisme déchaînant ses effets avec la rigueur inexorable d'une loi physique. En une certaine mesure, l'individu est maître de son activité présente, et peut ainsi déterminer dès maintenant la direction de sa destinée future. Bien plus, il a prise sur les conséquences de ses actes antérieurs; Śankara admet la légitimité des expiations prescrites par la religion. Les pénitences, dit-il, sont elles aussi le fruit du péché, et par conséquent stérilisent celui-ci pour l'avenir (p. 1076, sq.)[2].

Fort bien, disent les adversaires du Védanta, nous consentons qu'une vie est déterminée par celle qui l'a précédée. Mais comment cette inégalité des œuvres et des récompenses a-t-elle pu commencer? Comment au début l'âme en est-elle venue à inaugurer cet enchaînement d'actes qui vont influer sur toute la série de ses existences? Śankara répond : Le saṁsara n'a pas eu de commencement. Pour chaque âme individuelle, il est éternel, sinon dans l'avenir, du moins dans le passé : « Le saṁsara étant sans commencement, les œuvres et l'inégalité de création sont entre elles dans le rapport de la cause et de l'effet, comme sont entre elles la semence et la plante » (p. 494)[3]. — « Si le saṁsara avait eu un commencement, il aurait commencé sans cause;

1. *Śāstra-phalatvam*, p. 757.

2. Une dérogation curieuse de la loi du karman concerne ces « missionnaires » qui sont parvenus à la science parfaite, et devraient par conséquent être affranchis de l'existence, mais qui, en vue d'une mission (*adhikāra*) particulière, reçoivent un nouveau corps. Le « corps » de ces hommes exceptionnels n'est point le résultat de leur karman, ce n'est point un fruit lentement mûri. C'est pour cela aussi que, malgré leur changement d'individualité, ils conservent le souvenir de leur existence passée, un privilège qu'ils partagent avec les Bouddhas passés et futurs. Voir p. 914, sq.

3. Le chêne est sorti d'un gland; le gland est né d'un chêne, et ainsi de suite à l'infini.

et comme l'inégalité demeurerait inexpliquée, on pourrait être atteint par la souffrance ou le plaisir sans avoir rien fait pour cela » (p. 494). Comment une chose qui n'a pas commencé peut prendre fin dans certaines conditions, Śankara a négligé de l'expliquer.

Il est d'autres objections auxquelles Śankara s'est exposé par la fidélité même qu'il affecte pour la tradition religieuse, et qu'il ne peut écarter que par des fins de non-recevoir ou des affirmations d'un caractère tout à fait dogmatique. Si l'âme, lui dit-on, jouit de ses œuvres dans la lune, comment se fait-il que ces mêmes œuvres déterminent aussi sa nouvelle existence? Si vous alléguez que ces œuvres n'ont pas encore sorti tous leurs effets, on vous opposera un passage révélé où il est expressément déclaré que toutes les œuvres sont consommées dans l'autre monde. Et puis la mort est le révélateur de tous les actes qui n'ont pas porté de fruit dans l'existence maintenant achevée. Une lampe éclaire tout aussi bien un vêtement ou un vase, s'ils sont également éloignés de sa flamme; pourquoi, parmi les actes, la mort éclairerait-elle[1] les uns et non les autres? — Non, répond Śankara, il y a un résidu, *anuśaya*, dont la présence suffit à déterminer la nouvelle vie; c'est là en effet ce qu'enseignent l'Écriture et la tradition; il serait impossible d'expliquer autrement l'inégale condition des hommes. Pourquoi voulez-vous que les actes « mûrissent » tous en même temps? Quand on dit qu'on jouit dans la lune du fruit de toutes ses œuvres, entendez donc « de toutes les œuvres dont on pouvait jouir ». Enfin, s'il n'y avait pas ce « résidu » qui explique tout, quand les hommes renaissent comme animaux, ils en auraient fini avec l'existence, et par conséquent seraient sauvés, puisque les animaux n'agissent pas, ou du moins n'agissent pas de manière à déterminer une nouvelle existence[2].

1. Éclairer les actes, c'est les manifester; de virtuelles, leurs conséquences deviennent actuelles.

2. Voir p. 752-758. Dans l'échelle des existences, il n'y a de décisive

Mais si chaque vie est déterminée d'avance, si tout ce qui existe est la conséquence nécessaire d'actes ou de phénomènes antérieurs, quel est le rôle que joue le Brahman du monde empirique, c'est-à-dire Dieu? N'est ce pas en vue du culte que l'Être sans second, associé à Maya, est conçu comme *Iśvara?* S'il y a lieu de rendre un culte à l'Iśvara, n'est-ce pas parce que son action se fait sentir dans le monde et dans la vie humaine?

Sur ce point, la doctrine de Śankara ne laisse pas d'être vacillante. Il dira, par exemple, à la suite de Badarayaṇa, que c'est à Dieu que remonte en réalité, comme à sa source première, toute manifestation d'activité dans le monde : « L'âme individuelle est un agent, et son activité est déterminée par ses attributs, les *upâdhi*. Une question se pose ici : Dépend-elle oui ou non d'Iśvara dans l'activité qu'elle déploie? Réponse : Pour l'âme individuelle que le non-savoir met hors d'état de se distinguer de l'agrégat des actes et des organes, et que les ténèbres de l'ignorance rendent aveugle, le saṁsara, où elle apparait comme active et passive, est établi par la permission de Dieu, l'Ame suprême, le surveillant de toutes les actions, le témoin qui réside dans tous les êtres, la source de toute spiritualité; et par conséquent nous devons admettre que c'est de sa grâce que viennent la connaissance et, par la connaissance, le salut... Les Écritures l'affirment : Dieu est cause première[1] en toute action » (p. 680-2).

On objecte à Śankara que c'est faire de Dieu un être cruel et injuste, puisqu'il devient ainsi l'auteur responsable d'actes d'où dépendent ensuite le bonheur et le malheur des êtres qu'il fait agir. Il restreint alors le rôle d'Iśvara : Dieu distribue le bien et le mal, mais il tient grand compte des actes accomplis par l'homme. L'acte est une semence, c'est Dieu qui la fait mûrir; il est comme la pluie, qui est

que celle pendant laquelle on est homme; plus haut ou plus bas, on récolte, on ne sème pas.

1. *hetukartar*, littéralement : l'agent de la cause.

nécessaire à toute fructification[1]. « Dieu fait agir l'âme, mais c'est en ayant égard à l'effort qu'elle fait pour le bien et pour le mal » (p. 682)..... « Mais cette prise en considération de l'effort accompli par l'âme se concilie-t-elle avec la dépendance de toute activité à l'égard de Dieu? Certainement! Quoique l'activité dépende de Dieu, c'est bien l'âme qui agit; mais c'est Dieu qui la fait agir quand elle agit. Il la fait agir maintenant en considération de l'effort qu'elle a fait précédemment; et précédemment, il l'avait fait agir en considération d'un effort antérieur, et ainsi de suite, car le saṁsāra n'a pas de commencement » (p. 683, sq.).

Dans ces conditions, Īśvara n'est plus guère qu'un régisseur qui arrange les choses de façon que les actes de l'homme trouvent leur récompense équitable; c'est d'une manière tout indirecte qu'il se manifeste en « agent d'activité » *(kārayitar)*. Aussi les Bouddhistes, tout en conservant la doctrine de l'acte et de son fruit, croiront pouvoir se passer de l'hypothèse d'un Īśvara réduit à ce rôle d'intermédiaire chargé de faire arriver à la bonne adresse les récompenses et les peines; ils enseigneront que le karman agit par sa propre force. Pour les réfuter, Śankara s'efforce de préciser et de justifier le rôle de son Īśvara : « C'est Dieu qui, surveillant de l'univers, ordonnateur de la création, de la conservation et de la dissolution du monde, grâce à sa connaissance des intervalles de temps et de lieu, fait obtenir

1. « Il faut comparer le rôle de Dieu à celui de la pluie. La pluie est la cause générale qui amène la production du riz, de l'orge, etc.; mais les différences entre les grains de riz et d'orge ont pour cause les particularités spéciales à chaque semence. De même, Dieu est la cause générale pour la naissance de dieux, d'hommes, etc.; mais les différences entre les dieux, entre les hommes, etc., ont leur cause dans les actes de chaque âme, actes qui ne sont pas les mêmes pour toutes » (p. 492).

C'est contre les *Sāṁkhya* que Śankara tient à affirmer l'existence d'un Dieu, créateur du monde et contrôleur du saṁsāra; il est piquant que ce même raisonnement qu'il trouve probant contre une école qui nie Dieu, il le rejette comme vicieux quand il polémise contre les *Pāśupata*, qui affirment l'existence d'un Dieu, cause efficiente, mais non cause matérielle du monde (p. 593).

aux agents le fruit approprié à leurs actes. Dans ces conditions, la rétribution est possible. Admettre que l'œuvre elle-même, l'œuvre qui est anéantie d'instant en instant, porte fruit après un temps plus ou moins reculé, c'est simplement absurde; l'être ne peut pas sortir du non-être » (p. 838, sq.). On voit que dans la pensée de Śankara, le karman ne déploie pas ses effets immédiatement, ni avec la précision d'un mécanisme qui se déclanche. Il est sous la dépendance de Dieu, qui dispose souverainement du temps et des moyens.

Au surplus, l'intervention d'un Iśvara ne diminue guère le caractère mystérieux du karman; et Śankara en a lui-même conscience puisqu'il parle aussi d'œuvres qui produisent le fruit approprié en vertu de leur nature invisible[1].

On pense bien que Śankara s'est fort peu préoccupé de ces contradictions, de ces cercles vicieux dans lesquels s'embarrasse sa doctrine des rapports de Brahman et de l'âme individuelle. A toutes les objections, il avait une réponse prête. Toutes ces notions d'acte et de rémunération, de Dieu et de saṁsāra, relèvent du non-savoir, et sont le produit de l'illusion. Celui qui sait n'est pas dupe de ce mirage : « Tout ce monde des phénomènes, qui est caractérisé par l'existence d'actes, d'agents et de fruits, et qui est cause de toutes les obligations d'agir, est le produit de l'ignorance; la force du savoir l'anéantit en son essence » (p. 987)[2].

1. *adṛṣṭena 'tmanā* (p. 968). Dans la philosophie de Kaṇāda, l'*adṛṣṭa*, le destin aveugle, règle le mécanisme du karman, comme la divinité dans la philosophie vedantique. Voir *Vaiś.-sūtra* X, 12.

2. La théorie du karman ne tient aucune place dans le Vedanta-Sāra; tout au plus s'il y est fait allusion au § 232 où il est question d'actes accomplis en conséquence d'impressions antérieures. Il va sans dire que si Sadānanda l'a passée sous silence, ce n'est pas que, pour une raison ou pour une autre, elle fut alors discréditée; c'est parce qu'elle n'est pas spécifiquement vedantique. Au contraire, la Pañcadaśī s'étend souvent sur le saṁsāra et le karman.

§ 5. *Le salut.*

A. La possibilité du salut.

Individualisée, l'âme tombe à la merci du monde des phénomènes ; limitée elle-même, elle ne peut atteindre que le relatif ; elle n'est ni omnisciente, ni omnipotente, ni immuable ; elle est malheureuse : « L'immortalité de toute créature (*vikāra*) est relative[1] ; c'est pourquoi il est dit dans la *Śruti :* Tout ce qui est autre que Brahman est misérable (*Bṛh.* 3, 4, 2) » (p. 241 ; cf. p. 787).

L'origine de sa misère est subjective et intellectuelle ; c'est l'ignorance : l'homme attribue à l'âme ce qui n'est pas de l'âme : « Un père, dont le fils s'en est allé en lointain pays, le croyant mort sur la foi d'un trompeur, fond en larmes, alors que son fils est encore vivant. Et si le fils est mort sans que le père en sache rien, celui-ci ne pleure point. Tant il est vrai que ce monde, qui est pour chaque individu une cause d'attachement, est un produit de l'intellect[2] » (*Pañcad.* IV, 34, 35). — « Tant que la nescience n'a pas été détruite, l'individualité de l'âme n'est pas détruite non plus, et l'âme individuelle continue à être un lieu pour le bien et pour le mal » (p. 353).

Mais, dans ses effets, la souffrance n'est pas seulement intellectuelle ; elle intéresse la vie émotionnelle tout entière ; c'est d'elle que découlent pour l'âme l'amour et la haine, la crainte et la folie (p. 228). Śankara, il est vrai, ne s'étend pas plus que les anciennes Upaniṣad sur le mal de vivre ; il se contente, lui aussi, de vagues généralités. Les auteurs plus récents aiment à broder sur ce sujet de pathétiques déclamations, empruntées souvent pour le fond et pour la forme à des devanciers qui n'étaient ni des Védantins, ni

1. *sāpekṣika*, littéralement : qui n'existe que par rapport à quelque autre chose, dépendant.
2. *mānasa*.

même des philosophes. Le thème ordinaire, c'est de montrer ce qu'il y a de décevant et de cruel dans la vie et dans ses prétendues beautés : « Il faut peiner pour acquérir la richesse, peiner pour la conserver ; on est malheureux quand on la perd, malheureux quand on l'emploie. Malheur à la richesse qui ne produit que des tourments ! » — « Dans son corps aussi mobile qu'un pantin, où est la beauté de cette poupée de chair, de cette femme qui n'est qu'un assemblage d'os, de tendons, de jointures ? » — « Comme des moucherons qui sont tombés dans un fleuve, passent d'un tourbillon dans un autre, de même les dieux, les animaux, les hommes passent d'une naissance à l'autre sans jamais trouver de repos » (*Pañcad.* VII, 139, 140 ; I, 30).

Fort heureusement, comme l'individualisation même de l'âme, le mal, qui y a sa source, n'est point réel. S'il était réel, on ne pourrait le guérir, car il serait immuable. C'est parce que le monde empirique n'est qu'un mirage que le salut est possible : « Si Brahman et le monde multiple étaient tous deux vrais, la connaissance de l'Être Un n'annulerait pas celle du monde multiple » (p. 447). — Et puisque toute réalité est immuable, et que le salut est une réalité, en fait l'âme individuelle est sauvée de toute éternité. Si le salut constituait pour elle un changement, un devenir, il appartiendrait au monde des phénomènes et ne pourrait être définitif : « Le salut n'est pas quelque chose qu'il faille obtenir ; constituant dores et déjà la nature propre de l'âme, il n'y a pas lieu de le conquérir » (p. 71). Entre les âmes individuelles, il ne peut y avoir d'autre différence que dans la plus ou moins grande rapidité avec laquelle elles prennent conscience de la vérité : « Il peut y avoir des différences dans le *savoir*, en ce sens qu'il est effectué plus ou moins tôt ; il ne saurait y en avoir dans le *salut* » (p. 1047).

B. Les conditions préalables du salut.

D'une manière générale, Śankara est demeuré fidèle pour tout ce qui concerne la méthode du salut, aux enseignements des anciennes Upaniṣad. Qu'il s'agisse des conditions préliminaires ou préparatoires, des remèdes provisoires ou des remèdes définitifs, il ne fait guère que préciser, et compléter sur quelques points, des notions déjà consacrées par la tradition.

Tout d'abord, l'homme est seul à même d'être sauvé. C'est que seul en vérité l'homme agit, et que, par conséquent, seule la vie humaine détermine les existences ultérieures. Les dieux, les animaux, les damnés n'agissent pas, ils « jouissent » (p. 758).

Les hommes eux-mêmes ne sont pas tous également qualifiés pour le salut. Le Védanta en réserve le privilège aux hommes des trois castes supérieures. Il ne pouvait faire autrement, puisque, philosophie du Livre, il enseigne qu'on obtient la délivrance par la connaissance des vérités révélées ; or, l'étude du Véda n'est accessible qu'aux seuls *dvija*. Mais cette connaissance ne constitue qu'une condition éliminatoire. L'accomplissement des devoirs de caste n'a pas de valeur positive pour le salut; et les pauvres, qui sont souvent hors d'état d'observer toutes les prescriptions imposées par les codes, ne sont point pour cela exclus du *mokṣa* : « Les indigents aussi peuvent obtenir la grâce du savoir, à la suite d'observances spéciales qui ne sont point inconciliables avec leur pauvreté, mais qui sont à la portée de tout homme; tels sont, par exemple, les prières qu'on murmure, les jeûnes et les actes d'adoration » (p. 1022, sq.). Au contraire, fût-il un brahmane, l'homme qui vit de la vie mondaine, s'éloigne de plus en plus de la délivrance. Il n'y a que ceux qui ont renoncé à tout intérêt profane qui soient dans les conditions requises pour obtenir la connaissance salutaire. Il convient donc d'embrasser l'existence de

ces religieux mendiants et errants (*parivrâjaka*), qui ont rompu toute attache avec les choses du dehors, et qui sont affranchis des obligations inhérentes à la vie domestique : « Demeurer en Brahman », voilà ce qu'ordonne l'Écriture[1]. Or, ne peut demeurer en Brahman celui qui se trouve encore dans l'une des trois premières étapes de la vie, c'est-à-dire qui vit chez un maître comme disciple, ou dans sa maison comme chef de famille, ou enfin dans la forêt comme anachorète. Chaque étape comporte en effet des devoirs et implique par conséquent un fruit. Au contraire, le *parivrâjaka* n'a plus d'œuvres à faire, et ses devoirs, tout négatifs, ne font que fortifier sa communion avec Brahman[2].

Les obligations rituelles sont-elles une condition préalable? Le Vêdânta-sara, qui, à bien des égards, est plus fidèle que Śankara aux tendances traditionnelles du brahmanisme, répond affirmativement; il ne considère comme qualifié que l'homme qui, non seulement a étudié et compris à fond le Véda et ses annexes, mais encore s'est acquitté, dans cette vie ou dans une vie antérieure, des diverses cérémonies, fixes ou occasionnelles, des pénitences et des adorations qui effacent les péchés et purifient le cœur (§ 4). Śankara se

1. *Chând.-Up.* 2, 23, 2.

2. Subissant sur ce point comme sur beaucoup d'autres l'influence d'idées qui régnaient dans l'hindouisme, l'auteur de la Pañcadaśi se place à un point de vue notablement différent. Il distingue entre ceux qui n'ont pas encore, et ceux qui ont déjà la connaissance de Brahman; pour les premiers, les occupations profanes constituent une distraction préjudiciable; chez les seconds, la pratique des devoirs ordinaires n'est point incompatible avec le salut : « L'agriculture, le commerce, le service d'autrui, la poésie, la dialectique, toutes ces occupations et d'autres semblables, dissipent la pensée et l'empêchent de se fixer sur la réalité » (VII, 124). — Il est permis de manger, car manger ne crée pas des idées adverses, et d'ailleurs « on ne peut vivre sans manger; mais renoncer à une doctrine autre que le Vêdanta, cela l'empêche-t-il de vivre? » (VII, 126; 129). — « Si l'on m'objecte que Janaka et d'autres conservèrent la royauté, je réponds : C'est qu'ils étaient solidement établis dans la connaissance; si tu es dans le même cas, tu peux à ton aise étudier la dialectique ou labourer la terre » (VII, 130). — « Le sage qui a conquis la connaissance de la vérité peut tout à fait, et sans inconvénient, s'acquitter d'obligations profanes, comme, par exemple, gouverner un royaume » (IX, 114).

refuse à faire, de l'accomplissement des sacrifices, une condition indispensable. A ses yeux, les rites procurent à celui qui s'en acquitte un accroissement de puissance intellectuelle et servent indirectement à l'acquisition du salut[1] ; mais en eux-mêmes, et fussent-ils observés rigoureusement pendant toute une vie, les actes rituels ne sont pas la voie qui fait arriver à Brahman. Les œuvres, quelles qu'elles soient, ne sont que des adjuvants[2].

Cela n'empêche pas qu'il n'y ait, pour le religieux, d'indispensables préparations *(sādhanāni)* qui, sans le mettre au bénéfice de la vérité, débarrassent son cœur de tous les éléments antagonistes, et, en le détournant des choses extérieures, l'approprient à recevoir la connaissance suprême. Par opposition aux sacrifices et aux autres moyens « extérieurs », Śankara qualifie ces devoirs de « contigus » (*pratyāsannāni vidyā-sādhanāni*, p. 1012). Il les formule ainsi :

1° distinguer ce qui est éternel de ce qui est transitoire ;

2° renoncer à toute récompense de ses efforts, ici-bas et au ciel ;

3° acquérir les six moyens : calme d'esprit, maîtrise des sens, cessation de toute activité[3], indifférence à l'égard de tous les contrastes, concentration de la pensée, foi ;

4° aspirer au salut.

C. La méthode lente du salut (*Kramamukti*).

Toutes les conditions préalables une fois remplies, que faut-il faire pour assurer son salut ?

Śankara ne conteste pas le mérite relatif et provisoire du

1. Voir, par exemple, p. 1083 (*Ved.-S.*, IV, 1, 18) et p. 1007, sqq. (III, 4, 26). Voici la doctrine de la Pañcadaśi : « De toute façon celui qui n'a pas encore acquis la connaissance salutaire, doit être assidu dans l'accomplissement de ses devoirs ; car l'homme doit faire des efforts pour obtenir le ciel et le salut » (VII, 283). L'homme qui ne sait pas, ne peut viser qu'au ciel, mais indirectement le ciel le rapprochera du but suprême, le salut.

2. Voir le commentaire sur le sūtra III, 4, 33.

3. *uparati*, le quiétisme, défini par le Vedānta-Sara (§ 20) comme consistant surtout dans l'abandon de toutes les œuvres prescrites.

savoir qui concerne le Brahman inférieur. Par suite de l'axiome qui veut que connaître un objet, c'est s'identifier avec cet objet, il enseigne que connaître Iśvara, c'est entrer en communion avec lui (*Iśvara-sâyujya*, p. 1151) et obtenir le ciel (*devayâna*, p. 911) : « Adorer Brahman en ses symboles, c'est acquérir des fruits, les uns excellents et les autres vulgaires, mais toujours dans les limites du saṁsâra » (p. 148)[1].

Si Śankara avait été conséquent avec ses propres principes, il s'en serait tenu là ; obéissant à la règle qu'il a lui-même formulée sur la nécessité de distinguer ce qui est éternel de ce qui ne l'est pas, il eût non-seulement déclaré que des actes, en vertu même de leur caractère momentané, ne sauraient donner le salut éternel[2], mais encore il eût écarté résolument le culte des symboles de Brahman, comme préjudiciable, ou tout au moins comme inutile au salut[3]. Au lieu de cela, il lui arrive de présenter le salut comme une grâce d'Iśvara : « La réalisation du salut ne peut se faire que par une connaissance qui a pour cause la grâce d'Iśvara » (p. 682)[4]. Ce qui est encore plus surprenant, c'est qu'il admet la possibilité, par les œuvres et par la connaissance du Brahman inférieur, d'une « délivrance graduelle » (*Kramamukti*), aboutissant, lors de la dissolution du monde, au Nirvâṇa, c'est-à-dire à la pleine possession de Brahman : « Plus de retour pour ceux qui ont pris leur recours dans le

1. « Le sage, après avoir lu et étudié assidûment les livres qui enseignent la doctrine, les jette loin, comme on jette la torche dont on s'est éclairé dans les ténèbres, une fois qu'il est arrivé à la connaissance du Brahman suprême. — Le sage, qui a étudié les livres, exclusivement soucieux d'acquérir la connaissance, laisse là tous les livres sans exception, comme la paille que jette celui qui a récolté le grain » (*Pañcad.* IV, 45 ; 46).

2. C'est bien ce qu'il fait p. 65 et ailleurs.

3. Comme il fait à l'occasion des sûtra IV, 1, 3 ; IV, 3, 15.

4. Il est plus logique, pages 783 et suiv., où la grâce d'Iśvara n'intervient que dans l'ordre des vérités contingentes : « L'identité de nature de *jîva* et d'*Iśvara* demeure cachée aussi longtemps que le voile qui la dissimule n'a pas été soulevé par une grâce de Dieu. »

saguṇa Brahman »[1]. Par cette concession très grave qu'il fait à la tradition brahmanique, il supprime la correspondance si exacte qu'il postule en général entre la cause et l'effet : c'est le transitoire et le relatif qui engendrent l'absolu et le définitif[2].

D. Le salut immédiat par la connaissance intuitive.

La *Kramamukti* est un salut à fort lointaine échéance. Le Védanta a des moyens de guérison infiniment plus expéditifs : on peut être sauvé dès cette vie par la connaissance de Brahman. Atteindre à Brahman par la connaissance de Brahman, tel est le but de l'homme (p. 32); c'est par ce moyen seulement qu'il extirpera en lui le germe du saṁsāra : « La seule chose essentielle, c'est la connaissance de la vérité, car c'est elle qui directement donne le salut; détachement et renoncement ne font qu'aider à l'acquisition de la connaissance » (*Pañcad.* VI, 281). — « Quiconque sait ainsi Brahman, devient Brahman par le fait même[3]. Or il n'y a pas de naissance pour Brahman. Donc celui qui sait ne renaît pas » (*ib.* III, 43).

Cette connaissance n'est pas le fruit de quelque activité intellectuelle ou dialectique. C'est le savoir profane qui a besoin de preuves et de raisonnements, mais « l'Être se révèle par sa propre lumière; qu'est-il besoin de le démon-

1. C'est là le dernier mot de Śankara, dans son commentaire des Vedānta-sūtra, p. 1154, sq.; voir aussi p. 1121.

2. Inversement, page 248, la méditation dirigée sur le Brahman suprême a pour fruit « l'obtention du ciel de Brahman », *brahmaloka-prāpti*, et le salut progressif; il est vrai que cette méditation prend ici pour véhicule un des symboles de Brahman, la syllabe *om*; mais cela n'empêche pas qu'il n'y ait en fait une dérogation à la doctrine en vertu de laquelle, portant sur le Brahman suprême, la méditation a pour résultat le salut immédiat. La *kramamukti* est ici un moyen commode dont Śankara se sert pour se débarrasser d'un passage gênant de la Praśna-Upaniṣad.

3. *svayam*.

trer? » (*Pañcad.* X, 25). On possède la connaissance de Brahman par la certitude intérieure[1].

Encore faut-il qu'une discipline sévère approprie l'âme à l'éveil de la connaissance. La première condition, pour celui qui aspire au salut, c'est qu'il subjugue l'organe qui le met en rapport avec le monde extérieur. Il doit à tout prix éviter que les objets sensibles viennent distraire et dissiper sa pensée. « Quand on est parvenu à détruire la vue de l'intellect (le *manas*) par la connaissance qu'elle n'est point une vue, la suprême félicité du *nirvāṇa* est alors assurée » (*Pañcad.* IV, 64). — « C'est par une concentration non différenciée[2] qu'on peut secouer la domination du *manas* » (*ib.* IV, 61).

L'entendement est en repos, la méditation peut maintenant se diriger sur l'*ātman*. Qu'on s'y applique avec persévérance, car on n'arrive pas du premier coup à comprendre dans une formule comme *tat tvam asi*, le sens de *tat* et de *tvam ;* c'est à force de la répéter qu'on réussira graduellement à la saisir dans toute sa portée (p. 1055, sq.). Heureusement, l'exercice rend plus aisée l'élaboration spirituelle du salut : « Bien qu'au début il ait fallu un énergique effort pour effectuer

1. *ātmaniścayāt* (p. 18), dans un passage donné par Śankara comme une citation. On peut comprendre aussi « par un acte de sa propre volonté ». En effet, tout comme certains psychologues contemporains, les Védantins ont enseigné qu'il dépendait de notre volonté de croire ou de ne pas croire : « Alors même que la perception n'en a pas encore été réalisée, qu'on pense : « Je suis Brahman » ; puisque la méditation est capable de procurer l'irréel, à bien plus forte raison peut-elle procurer Brahman, cette réalité qui est éternellement acquise » (*Pañcad.* IX, 155). Mais il y a plus de probabilité pour que l'école ait fait de l'adhésion un acte tout intellectuel dans lequel la volonté n'intervient pas. L'*ātmaniścaya* du passage cité par Śankara doit être rapproché de la « foi en soi », donnée par la Pañcadasi comme une des conditions du salut : « Quand on désire le ciel et les autres récompenses, c'est avec foi qu'on murmure les prières, qu'on fait les sacrifices et qu'on adore la divinité. Que celui qui aspire au salut mette donc aussi sa foi en lui-même » (VII, 207). Mettre sa foi en soi (*see*), c'est une manière abrégée d'exprimer la certitude de son identité avec Brahman.

2. La concentration non différenciée est celle où l'on perd toute conscience du moi et du non-moi. Comme le dit, immédiatement après, le même vers de la Pañcadasi, « pour arriver à cette concentration, il faut d'abord

cette opération de l'esprit, à la suite d'une pratique répétée, et sans qu'on s'en doute, l'effort fait place à une disposition naturelle » (*Pañcad.* I, 57)[1].

A mesure que l'on sait mieux concentrer sa pensée en soi-même, insensiblement, par une sorte de travail spontané, s'éveille « la vue parfaite », le *samyagdarśana*, cette intuition mystique qui n'est autre que la prise de possession de Brahman. Dans la certitude où l'on est d'avoir pour essence la spiritualité pure, on est affranchi de toute misère, on perçoit enfin l'ātman[2]. C'est cette perception même qui est

pratiquer la concentration différenciée ». En effet « une pensée dirigée assidûment et sans interruption vers une des formes de la divinité, c'est le *dhyāna*, la méditation; le *dhyāna* a pour effet de fixer le *manas* qui de sa nature est instable » (*Pañcad.* VII, 119). Ce résultat une fois obtenu, la pensée se ramasse intérieurement : « L'esprit n'a conscience ni de l'agent ni de l'acte de la pensée; il ressemble à une lampe dont aucun souffle n'agite la flamme; c'est là ce qu'on appelle *samādhi*, la concentration » (*Ib.* I, 55). Quand la pensée est parfaitement disciplinée, on peut renoncer à ces exercices spirituels; au moins est-ce la doctrine de la Pañcadaśi : « Si tu estimes qu'il y a lieu pour toi de restreindre la besogne journalière, pratique la méditation. Je ne vois pas que les occupations extérieures soient pour moi un obstacle; pourquoi méditerais-je? Puisque mon esprit n'est pas exposé à la distraction, je n'ai plus besoin de le concentrer; distraction et concentration sont affaires de l'intellect, qui est mobile » (XIV, 51; 52).

1. L'homme qui aspire au salut doit travailler sur soi-même et par soi-même. Cependant un maître, des livres peuvent l'aider d'une manière efficace : « Si tu veux arriver (à cette intuition de l'Être), récite la connaissance révélée que tu as reçue de la bouche d'un maître (*Pañcad.* X, 25). — « Brahman est infiniment profond; qui le connaît sans maître et sans livres? » (*Ib.* XI, 78).

2. *ātma-anubhava*, p. 1057. La *buddhi* est l'organe par lequel cette perception se fait; il faut la distinguer du *manas* qui est l'organe par lequel nous percevons les choses du dehors. La *buddhi* est une sorte de sur-conscience dont l'activité est obscurcie dans le cours ordinaire de la vie par le jeu des organes psychiques inférieurs, et qui se déploie librement dans certains états exceptionnels, comme l'extase. Mais l'intervention de la buddhi n'empêche pas que l'âme ne soit encore individualisée, et par conséquent finie, au moment où elle perçoit « l'infini ». Comment se fait-il qu'il n'y ait pas incompatibilité entre l'organe et la fonction qui lui est attribuée. Cette question a préoccupé l'auteur de la Pañcadaśi; voici comment il essaie de la résoudre : « On dira: La connaissance ou l'absence de connaissance appartiennent, non à l'ātman, mais au reflet de l'ātman. Comment ce reflet peut-il penser : Je suis Brahman? L'objection n'a pas de

le salut, car c'est elle qui annule définitivement ce qu'il y a en nous de personnel, qui dissipe le mirage du monde empirique, et qui montre l'inanité de tout ce que l'on croyait précieux, avant d'être guéri, de tout ce qui faisait dire à l'individu *je* et *mien* : « Quand on « voit » ce Brahman parfait, dont la forme est faite d'être, de pensée et de félicité, lentement, lentement, on prend en dédain le monde des créatures ; à mesure qu'on se détourne des noms et des formes, à mesure aussi se produit la *vue* de Brahman ; et plus on le voit, plus aussi on renonce aux noms et aux formes » (*Pañcad.* XIII, 80, sq.). — « Devant un prestige, œuvre d'un magicien, celui qui sait ne désire rien, mais rit et s'en va sans y attacher d'importance. Quand il s'agit de jouissances qui n'ont de charme qu'au premier moment, l'homme sensé n'y trouve aucun plaisir, mais il voit ce qu'elles ont de décevant, et il les dédaigne » (*ib.* VII, 137)[1].

Conséquence immédiate de la connaissance de Brahman, le salut ne crée pas, pour celui qui en ressent le bienfait, un état nouveau : s'il est un fruit, du moins ce fruit n'est-il pas « la production de quelque chose de non existant auparavant » (p. 1139). Il en est de lui comme de la santé qui n'est que la suppression d'une maladie (p. 1139). Que l'âme incorporée a Brahman pour essence, c'est un fait qui est de toute éternité ; ce n'est pas une qualité qu'il faille acquérir au prix d'un effort (p. 416 ; p. 1137). L'union de l'âme avec Brahman est pour elle l'état naturel : « Parce que la non-distinction est l'état naturel de l'âme, et que la distinction est causée par la nescience, l'âme individualisée entre en

valeur. En effet, le reflet de l'Intelligence suprême a pour nature propre celle de l'Être Un, immuable ; ce qui fait de lui un reflet n'est que mensonge. (Qu'on fasse abstraction de cet élément irréel), ce qui reste, c'est Brahman » (VII, 14 ; 15).

1. Le phénomène de la conversion transforme en effet l'homme tout entier, ses relations avec le monde extérieur sont modifiées profondément. C'est ce que l'Épître aux Éphésiens (IV, 23, sq.) appelle revêtir l'homme nouveau « qui est créé à l'image de Dieu ».

union avec l'ātman suprême dès que, par la science, elle a dissipé la nescience » (p. 829)[1].

Dans des cas exceptionnels, l'affranchissement suit immédiatement l'acquisition de la connaissance : *jivanmukti*. Pour être sauvé dès cette vie, il faut que la puissance des actes antérieurs le cède à la puissance des moyens qui annulent ces actes (p. 1043-5). Le plus souvent, ce n'est qu'à la mort que l'homme affranchi entre dans la béatitude infinie du salut. Car si la connaissance que je suis Brahman, c'est-à-dire que je suis non-agissant, que je ne l'ai jamais été et ne le serai jamais, annule tous les actes qui n'ont pas encore porté fruit, elle n'annule pas ceux qui ont eu pour effet mon existence présente, et qui, par conséquent, exerceront leur influence jusqu'à ce que ma vie s'éteigne[2].

Mais peu importe ! A partir du moment où la connaissance s'est éveillée en moi, où je me suis uni à Brahman, il n'y a plus pour moi d'actes ni d'obligations ; il n'y a plus ni Véda, ni pluralité, ni monde empirique, ni saṁsāra[3]. « Le lien du cœur est brisé, tous les doutes sont dissipés, tous les actes sont annulés pour celui qui a vu l'Être qui embrasse toutes choses »[4] (*Pañcad.* XI, 7). — « Les semences qu'on a rôties sont incapables de produire leurs effets ordinaires ; de même le désir de celui qui sait demeure sans effet, parce qu'il connaît l'irréalité de tout ce qui est désiré » (*ib.* VII, 164).

Une importante question se pose ici : le *mukta*, c'est-à-dire l'homme qui est assuré de son salut, peut-il agir à sa

1. Cette doctrine est une de celles où Śankara s'est séparé de la plupart des représentants de l'école védantique ; c'est pour cela qu'il y revient avec tant d'insistance. Il ne cesse de combattre l'idée que par le salut on va à Brahman ; pour « aller », il faudrait que Brahman fût hors de nous, au ciel, par exemple. Or, Brahman est en nous ; c'est à nous de savoir l'y trouver. Voir p. 909 ; 1098 ; 1101 ; 1119, sq. ; 1124, sq.

2. Voir le commentaire des sūtra IV, 1, 13-15.

3. Voir p. 87 ; 447 ; 1142.

4. *para-avara*, c'est-à-dire « qui comprend le haut et le bas ». Le passage est emprunté à *Muṇḍ.-Up.*, 2, 2, 8.

guisp, sous prétexte que, désormais, tous ses actes sont stérilisés? Śankara et Madhava, l'auteur de la Pañcadaśi, tout en répondant négativement l'un et l'autre, se placent cependant à un point de vue sensiblement différent. Le premier, plus philosophe, se borne à tirer les conséquences des principes déjà posés. De ce que l'homme qui a « la vue parfaite » est exonéré de toute obligation, il ne suit pas, dit-il, qu'il agisse comme bon lui semble. En effet, toute action dérive de l'illusion qu'on est agent, et c'est précisément cette illusion qui est détruite en lui (p. 693). — « Toutes les vertus viennent sans effort en partage à celui en qui s'est éveillée la connaissance de l'atman » (p. 238). — « Si celui qui connaît l'*advaita* peut faire ce qu'il lui plaît, quelle différence y a-t-il entre les chiens et ceux qui savent la vérité, quand les uns et les autres mangent des aliments impurs? Il y a cette différence : la connaissance de Brahman » (p. 236).

Madhava, comme le poète de la Bhagavad-Gita, comme tant d'autres écrivains religieux qui, tout en se rattachant à l'une des écoles philosophiques, n'en ont pas moins subi l'influence des idées de l'hindouisme sectaire, propose une solution qui tient compte des nécessités pratiques et sociales. Il se montre en même temps plus préoccupé que Śankara de l'action psychologique de la religion qu'il prêche : « L'activité profane ou rituelle, commencée déjà, peut être continuée ; je n'y suis pas agent, je n'en suis pas souillé. — Me voici parvenu au but ; pour faire plaisir aux gens, je puis marcher dans la voie prescrite par les *Śâstra* ; quel inconvénient y a-t-il là pour moi ? — Que mon corps célèbre les dieux, se baigne, se purifie, mendie; que ma voix murmure la syllabe *om*, ou étudie les meilleurs des livres ; que ma pensée soit pleine de Viṣṇu ou s'abîme en la félicité de Brahman, je ne suis qu'un témoin, je ne fais ni ne fais faire quoi que ce soit » (VII, 267, sqq.). — « Si l'homme qui connaît la vraie nature de l'Être sans second, s'imagine qu'il peut dès lors agir à sa guise, je demande quelle diffé-

rence il y a entre des chiens et ceux qui connaissent la vérité, quand les uns et les autres se nourrissent d'aliments impurs » (IV, 55) [1].— Pour qui sait et pour qui ne sait pas, les œuvres qui ont commencé à porter fruit produisent le même effet. Mais celui qui sait, grâce à sa patience, n'en souffre pas. L'ignorant, incapable de patience, s'afflige au contraire. Deux voyageurs cheminent sur la même route, également fatigués. Mais l'un sait qu'il n'est pas éloigné du but ; il s'avance d'un pas rapide. L'autre, découragé, reste en place (VII, 133, sq.).

Comme les docteurs du Védanta, l'apôtre Paul a prononcé la déchéance de la loi pour quiconque était possesseur de la vérité : « Quand nous étions dans la chair, les passions qui engendrent les péchés, éveillées par la loi, déployaient leur puissance en nos membres, de sorte que nous portions des fruits pour la mort. Mais maintenant nous avons été dégagés de la loi, étant morts à la loi, sous l'autorité de laquelle nous étions tenus, de sorte que nous servons dans un esprit nouveau, et non suivant une lettre surannée » (*Rom.* VII, 5-6).— « La loi de l'esprit qui donne la vie en Jésus-Christ m'a affranchi de la loi du péché et de la mort » (*ib.* VIII, 2). Chrétiens, hindous ou musulmans, les grands mystiques ont souvent proclamé l'abolition de la loi ; en Orient comme en Occident, ils ont semblé autoriser de cette manière les plus étranges aberrations morales.

Le salut est un état d'infinie béatitude dont le sommeil sans rêve et d'autres phénomènes psychiques analogues peuvent donner une idée : « Quand il n'a plus d'autre désir que son nid, l'aigle s'y rend à tire d'aile ; c'est ainsi que l'âme se plonge dans le sommeil sans rêve, ne désirant plus rien, sinon la félicité de Brahman. Le petit enfant, quand

1. La comparaison de ce passage avec celui de Śankara (p. 236) cité un peu plus haut, est particulièrement instructive. Śankara écarte purement et simplement l'idée que le *mukta* puisse se souiller par une nourriture impure ; Mādhava met en garde « celui qui sait » contre l'usage d'aliments qui le ravaleraient au niveau des chiens.

il a tété le sein de sa mère, s'endort souriant dans sa couche moelleuse ; il n'y a rien qu'il recherche, ni qu'il fuie; c'est en lui-même exclusivement qu'il puise la félicité dont il jouit » (*Pañcad*. XI, 49, sq.). Le sommeil profond est une absorption momentanée en Brahman, une absorption dans laquelle l'âme individuelle fait en quelque sorte l'apprentissage de la félicité : « Le témoin fait dans le sommeil, l'extase et les autres états semblables, l'expérience de la dissolution de l'intelligence réfléchie [1] ; et c'est ainsi que, par intervalles, l'âme reconnait comme étant véritablement sien l'état où elle est dans ces moments-là » (*Pañcad*. VII, 218).

Quand elle se réveille, l'âme se retrouve avec toute son individualité (p. 798). En effet, dans le sommeil comme dans la destruction temporaire et périodique du monde empirique, elle reste virtuellement unie à la *buddhi* et aux autres organes, ses attributs (p. 665) ; elle est toujours liée par la nescience, par l'idée qu'elle est agissante, par l'effet de ses actes antérieurs. Il en est tout autrement de l'éveil spirituel, de l'illumination. Eclairée désormais, aucun acte n'adhère plus à l'âme. Plus de conscience séparée (p. 392) ; entre elle et l'âtman, c'est l'indivision absolue (p. 1140). Plus rien qui la limite, elle a recouvré son intégrité (*kaivalya*, p. 1086). Purement spirituelle (p. 1142), et jouissant d'un repos parfait, elle est comme une flamme qui brûle sans qu'aucun courant d'air la fasse vaciller : « Dès que, par sa propre splendeur, resplendit l'Être sans second, la réalité de Brahman sans attributs, alors s'évanouit la « triplicité » [2] ; alors, il y a plénitude de félicité » (*Pañcad*. XV, 33).

C'est cette béatitude infinie que la Pañcadaśi célèbre à deux reprises dans un hymne vibrant (VII, 292-5; XIV, 59-62) :

1. Le témoin, c'est l'intelligence pure ; et l'intelligence réfléchie, c'est *jīva*, voir plus haut, p. 193.

2. C'est à-dire le connaisseur, la connaissance, l'objet à connaître.

« Je suis heureux ! je suis heureux ! J'ai la connaissance immédiate de l'âtman éternel qui est en moi. Je suis heureux ! je suis heureux ! La félicité de Brahman s'est visiblement manifestée à mes yeux.

Je suis heureux, je suis heureux ! Désormais, je ne sentirai plus les misères de l'existence ; l'ignorance où j'étais sur moi-même s'en est allée.

Je suis heureux, je suis heureux ! Il ne me reste plus rien que je doive faire. J'ai obtenu maintenant tout ce qui valait d'être obtenu.

Je suis heureux, je suis heureux ! Quel bonheur au monde peut être semblable au mien ? Je suis heureux, je suis heureux, oui deux et trois fois heureux ! »

CHAPITRE III

La philosophie Sānkhya.

I. Les sources.

L'apport de l'école Sankhya au développement théosophique de l'Inde n'est guère moins considérable que celui du Védanta. Parmi les doctrines qui constituent en quelque sorte le patrimoine commun de toutes les philosophies et de toutes les religions de l'Inde, il en est d'importantes qui ont été, semble-t-il, sinon « inventées », du moins élaborées systématiquement et mises en valeur par Kapila et ses successeurs. Mais avant d'enregistrer brièvement les résultats obtenus par ces penseurs, il convient, pour les situer à la place qui leur appartient, de dire quelques mots des rapports du Sānkhya avec l'ensemble de la philosophie brahmanique.

Devons-nous voir dans le Sānkhya un système conçu indépendamment de la tradition sacerdotale, et rattaché d'une manière artificielle, et après achèvement, à l'orthodoxie dérivée des Écritures védiques? C'est là un problème qui ne comporte pas à l'heure qu'il est de réponse absolument certaine. Du moins est-il possible d'indiquer quelle en est la solution probable.

Tout d'abord, voici dans quelles conditions la question s'impose à notre examen.

Les textes authentiques sur lesquels nous pouvons fonder notre connaissance du Sankhya sont tous relativement récents. Ce sont, pour ne citer que les plus importants[1] :

1. J'emprunte les indications chronologiques au livre de M. R. Garbe, *die Sāmkhya-Philosophie* (Leipzig, 1894).

1° La *Sānkhya-Kārikā*, un bref exposé, en 72 stances, des doctrines fondamentales du système; auteur : Īśvarakṛṣṇa; date probable : le Ve siècle après Jésus-Christ. Cette Kārikā a été souvent commentée; ses deux exégètes les plus fameux sont Gauḍapāda (VIIIe siècle) et Vācaspatimiśra (XIIe siècle).

2° Les *Sānkhya-Sūtra*, en quatre livres; ils dateraient, d'après M. Garbe, des environs de l'an 1400 [1]. Deux commentaires, œuvres d'Aniruddha (fin du XVe siècle) et de Vijñānabhikṣu (fin du XVIe siècle), tous deux publiés et traduits par M. Garbe, sont d'une très grande valeur pour la connaissance du système.

Si les documents émanés directement de l'école ne nous amènent qu'au Ve siècle, nous sommes reportés à une date considérablement plus ancienne, pour peu que nous remontions la série des textes où nous percevons l'écho des enseignements du Sānkhya. C'est d'abord la grande épopée du Mahābhārata, dont il est impossible de faire descendre la rédaction définitive au dessous de l'an 400 de notre ère, et qui, dans son XIIe livre, a donné place à une exposition relativement détaillée du système. C'est aussi le code de Manou, qu'on ne peut raisonnablement placer à une date inférieure à l'an 200 après Jésus-Christ, et qui, dans son premier et dans son dernier livre, s'inspire surtout des doctrines du Sānkhya. D'autre part, le Buddhacarita, qui est, selon toute apparence, du Ier siècle après Jésus-Christ, parlant de l'enseignement reçu par le futur Bouddha à l'école du philosophe Arāḍa-Kālāma, résume un système qui ressemble beaucoup à celui qu'expose la Kārikā. Les *sūtra* de Patañjali, le fondateur de l'école du Yoga, nous font remonter encore plus haut, au IIe siècle avant l'ère chrétienne probablement; or, en tant que philosophie, le Yoga n'a guère fait qu'utiliser les doctrines du Sānkhya,

1. Ce qui est certain c'est que le Sarvadarśanasangraha (XIIe siècle), dans l'exposé qu'il fait de la philosophie Sānkhya, ne cite jamais les sūtra, mais seulement la kārikā.

pour étayer sur elles ses exercices et ses prétentions. Comme tout indique enfin qu'en fait de doctrines, le bouddhisme est à un haut degré le débiteur du Sankhya et du Yoga, nous voici obligés de reporter au cinquième, et même au sixième siècle avant Jésus-Christ l'origine de cette philosophie, tout près par conséquent de ces anciennes Upaniṣad d'où le Védanta a pris naissance.

La nature et l'âge des documents dont nous disposons, écartent toute possibilité de reconstituer jamais l'enseignement du vieux Kapila, si tant est que ce nom soit celui d'un personnage réel. Il est du moins un point sur lequel on peut être hardiment affirmatif, c'est que, dès le principe, le Sankhya fut un système réaliste et athée. On constate en effet que son accaparement par le brahmanisme fut de plus en plus complet. S'il n'avait pas été rationaliste à ses débuts, on ne s'expliquerait pas qu'il le fût devenu, comme il l'est par exemple dans la Kārikā, à une époque où il était pleinement avoué pour orthodoxe.

Mais de ce qu'il fut de tout temps réaliste, il ne suit pas nécessairement qu'il ait été aussi une philosophie autonome et spontanée, et qu'il faille par conséquent chercher son point de départ en dehors des cercles brahmaniques. Nous avons vu que les plus vieilles Upaniṣad n'étaient point encore inféodées à l'idéalisme pur; d'autre part, le point de vue athée est aussi celui de la très orthodoxe et très ritualiste *Mīmāṅsā*[1]. Les tendances rationalistes du Sānkhya ne suffisent donc pas pour établir le caractère originellement non-brahmanique de cette école.

M. R. Garbe, qui est aujourd'hui, en dehors de l'Inde, la principale autorité en cette matière, a fait valoir un autre argument qui semble décisif à première vue. Il dit qu'à la

1. Cet athéisme consiste à nier l'existence d'une âme universelle, qu'on l'appelle Brahman ou autrement, et à nier l'existence d'un dieu suprême, universel aussi, mais personnel, d'un *īśvara*. Comme la Mīmāṅsa et comme le bouddhisme, le Sānkhya admet l'existence de devas, êtres finis et impermanents.

différence des philosophies issues du Véda, le Sānkhya a distingué d'une manière absolue la matière et l'esprit. Il y aurait là, pense-t-il, une conception radicalement dualiste, qui ne peut avoir pris naissance dans des cerveaux formés à l'école des Upaniṣad.

Je crois que M. Garbe a accentué un peu plus qu'il ne convient la divergence qui sépare sur ce point le Sānkhya des autres systèmes de philosophie. J'essaierai de montrer qu'à la base du Sānkhya, il y a moins une opposition entre la matière et l'esprit, qu'une opposition entre l'Être (et ce qui est), d'une part, et le Devenir (et ce qui devient), d'autre part. Si telle fut en réalité la position fondamentale du Sānkhya, on ne voit pas pourquoi cette doctrine n'aurait pu prendre naissance dans le terrain préparé par les anciennes Upaniṣad, en réaction contre des tendances qui ont leur expression la plus complète dans le Védanta, mais qui sont bien plus anciennes que le système de ce nom. Comme on sait, il y a pour une doctrine plusieurs manières de dériver d'une doctrine antérieure, et c'est encore être influencé que de prendre le contre-pied de ce qui vous a précédé dans la carrière. Selon toute apparence, le Sānkhya est issu de la pensée brahmanique, mais comme on est issu de cela même qui irrite et de ce qu'on s'évertue à combattre. On a pu dire de la même manière que la monadologie de Leibnitz avait eu sa source dans le monisme de Spinoza, contre lequel elle a polémisé.

Dans ces conditions, on s'explique facilement la présence dans le Sānkhya de notions qui semblent avoir eu leur préhistoire dans la littérature brahmanique, la théorie des trois *guṇa*, par exemple, et celle des trois parties de l'appareil interne. S'il était démontré que cette école est de tous points indépendante de la tradition sortie du Véda, on devrait mettre à son crédit toutes les doctrines dont elle a été le principal interprète, ce qui ne laisserait pas de présenter d'assez graves difficultés. Nous verrons, en effet, que plusieurs des arrangements qui sont à la base des classifi-

cations du Sankhya, sont extrêmement artificiels. Il est impossible d'expliquer ce caractère si le système est le produit homogène d'une pensée autonome. Rien de plus naturel, au contraire, si certaines doctrines sont plus anciennes que le Sànkhya, et si celui-ci les a recueillies et élaborées de telle manière que, grâce à lui, et sous la forme qu'il leur a donnée, elles sont devenues le bien commun de toutes les écoles.

L'histoire de cette philosophie s'étend sur une vingtaine de siècles. Il serait bien étrange que, pendant un laps aussi long, il ne se fût produit aucune espèce de flottement. Sans remonter jusqu'aux origines hypothétiques du Sànkhya, il suffit de passer de la Kàrikà aux Sûtra, et de ceux-ci à leur commentateur Vijñanabhikṣu, pour constater, sur quelques points essentiels, des développements, des additions, parfois même des déviations.

Le nom du système, le but avoué, la méthode préconisée semblent autant de témoins des aspects différents que la doctrine a présentés successivement.

Le mot *sànkhya* signifie « nombre, compte ». Ce nom de compteurs, donné aux adeptes du Sànkhya, fut peut-être à l'origine un sobriquet imaginé pour ridiculiser les minutieux dénombrements dans lesquels ils se complaisent ; comme il est arrivé souvent, l'école s'en est ensuite parée ainsi que d'un titre de gloire[1]. Ce sont des raisonneurs, des penseurs très positifs que ce nom a certainement voulu caractériser.

D'autre part, la manière dont l'objet du Sànkhya est formulé, accuse des préoccupations qui ne peuvent avoir été les inspiratrices originelles d'un système strictement rationaliste. « Le but suprême de l'âme, c'est la cessation ab-

1. On remarquera que ce mot, après avoir figuré dans la Śvetāśvatara-Upaniṣad, — ce qui suffirait à indiquer la date relativement récente de ce document, — ne se trouve ni dans les *Yogasûtra*, ni dans le *Buddhacarita*, ni dans Manou; au contraire, le Mahābhārata parle du Sànkhya comme d'une « ancienne » doctrine.

solue de la douleur en ses trois formes », ainsi s'exprime le premier sūtra; et la Kārikā débute de même : « De l'oppression causée par la triple souffrance vient le désir de connaître le moyen de la supprimer. » La même note sert donc de prélude au Sānkhya, comme au Bouddhisme. Mais tandis que celui-ci est tout entier contenu en germe dans l'affirmation de la souffrance et dans la promesse de la guérison, il semble que le Sānkhya resterait encore essentiellement intact, même si on le dégageait tout à fait de ce pessimisme dans lequel nous le trouvons encadré. Il est donc probable que c'est après coup, et sous l'influence d'idées nées en dehors de lui, qu'on lui a assigné comme but, non pas, par exemple, la connaissance du monde et de l'âme et celle de leurs relations réciproques, mais la guérison du mal de vivre.

Il nous est encore plus facile de saisir l'action progressive d'agents extérieurs dans les règles de méthode posées par les documents que nous possédons.

Dans le principe, les procédés recommandés furent certainement ceux d'une dialectique dégagée de tout à-priori théologique. Comme il convient à un système sensualiste, ces procédés rappellent par bien des traits la méthodologie épicurienne. Des deux côtés, nous trouvons une confiance également robuste dans les données fournies par les sens[1], et l'idée que l'intelligence normale procède avec la sûreté d'un mécanisme. A qui objecte qu'il résulte du caractère subjectif de la perception que les intelligences qui perçoivent ne sont pas identiques, l'auteur des sūtra répond ; « De ce que les aveugles ne voient pas, il ne suit pas que ceux qui voient ne perçoivent pas » (I, 156), et son commentateur Vijñānabhikṣu ajoute : « Il n'est pas vrai qu'il

1. « On ne peut écarter par le raisonnement ce qui a été établi par la perception » (*Sānkhya-S.* II, 25). — « On ne peut nier ce qui est établi par la perception » (Anir., p. 26). — Ce qui n'est pas directement perceptible ne peut être connu que sur la base d'une perception antérieure. Voir p. ex. Vâcasp., ad *Kār.* 5 et 30.

n'y a pas de perception ; à défaut des fous, les sages ont les mêmes perceptions » (p. 72). C'est ainsi, ou il ne s'en faut guère, que Lucrèce raisonne au quatrième livre du *De Rerum Natura*

Mais l'intellectualisme n'était plus de mise après que le système eut pris officiellement place dans le nombre des doctrines reconnues par le brahmanisme. Le brevet d'orthodoxie n'est accordé qu'aux enseignements qui se soumettent à l'autorité du Véda. Comment s'y prendront les docteurs du Sāṅkhya pour concilier l'indépendance de leur dialectique avec l'obéissance qu'ils doivent aux textes sacrés ? De la manière la plus simple. On s'empressera de déclarer que, pour être décisif, un raisonnement ne doit pas contredire les Ecritures[1]. On aura soin, par conséquent, de mettre expressément la Révélation au nombre des normes de la connaissance[2]. On ira même jusqu'à invoquer l'autorité de la *Sruti* à l'appui de théorèmes que, jusque là, on avait fondés sur la seule raison. Ces concessions, il est vrai, furent purement nominales; on ne voit pas que l'école ait abandonné une seule de ses positions par respect pour le Véda. Toujours est-il que le souci d'orthodoxie donne aux Sutra un aspect théologique qui les différencie nettement de la Kārikā.

Reconnues par le brahmanisme, les doctrines du Sāṅkhya trouvèrent un accès facile partout où l'on se réclamait du Véda. L'école y a perdu, avec son autonomie, sa principale raison d'être. Elle est en pleine décadence au temps du commentateur Vijñānabhikṣu qui, pour démontrer l'oppor-

1. Manu XII. 106; Vācasp. ad *Kār.* 51: Vijñ. 35.

2. « Perception, induction, la « parole adéquate », telle est la triple norme de la connaissance » (*Kār.* 4). — « On connaît par induction ce qui est au-delà de la portée de nos sens; quant à ce qui ne peut être atteint de cette manière, — c'est le *parokṣa*, le mystérieux, — on y arrive par la révélation traditionnelle (*āgama*) » (*Kār.* 6). La parole compétente peut d'autant mieux être traitée de la même manière que la perception, que, comme la perception, elle porte en elle-même sa démonstration, *svataḥ pramāṇam*. Voir Vācasp. ad *Kār.* 5.

tunité de son livre, s'exprime en ces termes aussi fleuris que significatifs : « Cette doctrine du Sānkhya, que le soleil du temps avait desséchée, cette lune de connaissance dont il ne restait plus que la seizième partie[1], je vais par l'ambroisie de mes paroles lui rendre sa plénitude » (p. 1). Aujourd'hui, le nombre des disciples du vieux Kapila est, dit-on, fort réduit. L'intérêt de cette philosophie est donc historique, ce qui, d'ailleurs, n'est pas pour diminuer son importance aux yeux de quiconque étudie le développement de la pensée hindoue.

II. Les bases du système.

Deux hypothèses sont à la base du Sānkhya, l'une ontologique, l'autre téléologique.

A. L'hypothèse ontologique pose la réalité absolue du monde empirique, *sat-kārya-vāda*. « Il n'y a pas irréalité du monde, car il n'est pas possible de le nier, et la cause dont il est issu est sans défaut » (*S. S.* I, 79 = VI, 52). A la différence du bouddhisme, l'école affirme catégoriquement l'identité d'une chose qui est l'objet de deux perceptions successives. Car « les choses ne sont point momentanées; leur prétendue momentanéité est contredite par le fait qu'on les reconnaît[2] ; résultant de la perception « ce que » j'ai vu précédemment, je le touche maintenant », cette reconnaissance prouve la permanence des choses » (Vijñ., p. 19).

Mais quoi ? le monde n'est-il pas le lieu d'un changement incessant ? Comment peut-on affirmer la réalité de ce qui est en perpétuel devenir ?

Le Sānkhya ne conteste pas le caractère transitoire de la réalité phénoménale. Mais, ajoute-t-il, ce qui est a toujours été, sera toujours. Une chose n'est pas seulement réelle au moment où elle se manifeste ; elle l'est déjà alors qu'elle

1. C'est-à-dire un très mince croissant. La lune se nourrit d'ambroisie.
2. Voir *S. S.* I, 35.

est en puissance, à l'état *subtil*[1]. Non manifesté ou subtil, d'une part ; manifesté ou perceptible à nos sens grossiers, d'autre part, ce sont là deux états d'une seule et même chose. Il n'y a pas de différence essentielle entre ce qui n'est pas encore et ce qui est, entre ce qui est et ce qui, ayant cessé d'être manifesté, a fait retour à sa cause. Si ce qui est n'avait pas toujours été, il ne serait pas. Ce qui est réel ne peut cesser d'être. « Ne naît que ce qui est déja réel en sa forme subtile » (Vijñ., p. 159)[2].

L'identité essentielle de l'état subtil et de l'état manifesté est un postulat qui s'imposait à quiconque voulait combiner la double notion de l'éternité de l'être, — et comment un Hindou aurait-il pu concevoir l'être autrement qu'éternel? — et de la réalité du monde des phénomènes, — car pour des penseurs élevés dans les traditions brahmaniques, il ne peut y avoir d'autre réalité que l'être. On remarquera aussi que le réalisme du Sāṅkhya aboutit à affirmer la réalité des *individus*. Que ce soit à l'état futur, présent ou passé, c'est toujours la même monade qui existe, et le monde objectif est un ensemble infini d'individus qui passent de la non-manifestation à la manifestation, pour revenir ensuite à la non-manifestation.

1. Dans un passage fameux où toute une série de choses et de faits sont ramenés à leur cause invisible (6. 8-16), la Chandogya-Upaniṣad termine chacun des développements pris pour exemples par le refrain : « Cette subtilité *(aṇiman)* qui est l'essence de l'univers, c'est là le réel. » C'était dire déjà qu'une chose est à l'état subtil d'une réalité supérieure; une fois qu'elle est manifestée, sa réalité est si fugitive qu'elle en est insaisissable. Le Sankhya est du même avis : « Les cognitions isolées qui, par leur enchaînement, produisent la série des états de conscience, disparaissent à leur *troisième* moment; ce qu'il faut supprimer, c'est la prédisposition *(vāsanā)*, c'est-à-dire les faits de conscience à l'état futur » (Vijñ., p. 27). — L'ancienne littérature brahmanique enseignait aussi que la nature visible est peu de chose en comparaison de la nature invisible. La nature réalisée, toute majestueuse qu'elle est, ne forme que le quart de l'Être universel, le puruṣa (*Rc.* X, 90, 3).

2. Si la délivrance de l'âme est possible, c'est que l'âme est libre (*S. S.* I, 11). — Si, comme le prétendent les Védantins, l'ignorance était une chose *(vastu)*, elle ne pourrait être détruite, et la délivrance serait impossible (Anir. ad *S. S.* I, 21).

Un corollaire de ce principe, c'est qu'il n'y a rien dans l'effet qui ne se soit trouvé déjà dans la cause. Si l'effet était autre que sa cause, quelque peu autre qu'il fût, ce qui est n'aurait pas été avant d'entrer en manifestation phénoménale. Cause, état subtil, état de non-manifestation sont autant de termes équivalents[1]; et il en est de même des termes produit, état grossier, état manifesté. « Ce que nous appelons « force » n'est pas autre chose que l'effet à l'état futur » (Vijñ., p. 6 ; p. 55). De là ces théorèmes : « Le produit et sa cause matérielle ne font qu'un » (*S. S.* I, 118). — « Les propriétés d'un composé existent dans ses constituants simples à l'état subtil » (*S. S.* III, 22). On a bien objecté aux philosophes du Sānkhya qu'à ce compte on ne voit pas pourquoi on n'irait pas indifféremment puiser l'eau avec un pain d'argile ou avec un pot. Ils ont répondu qu'il s'agissait là d'une identité *essentielle*, mais non point *parfaite (ātyantika)*; ce qu'Aniruddha exprime assez maladroitement en disant que « rien n'empêche d'admettre qu'il y a à la fois entre la cause et le produit diversité et identité » (ad *S. S.* I, 118)[2].

L'effet existe déjà dans la cause ; il y existe même si bien qu'on peut conclure de l'existence des effets à celle de la cause[3]. L'action d'une cause efficiente ne fait que manifester ce qui existait déjà à l'état latent dans la cause matérielle : le statuaire ne tirerait pas une effigie d'un bloc de marbre, si la statue ne s'y trouvait déjà[4].

Cette affirmation d'une identité essentielle de la cause et du produit a conduit le Sānkhya à poser en principe l'existence de lois, de ces *fœdera naturæ* qui sont des rapports constants entre les causes et les effets. Ce qui prouve que les produits sont éternellement réels, c'est « la détermination

1. « Le mot *subtil* a le sens de cause » (*Yogasāra*, p. 11).
2. Voir *Kār.* 15. Vācaspatimiśra enseigne que le produit est pénétré par la cause, mais non pas la cause par le produit (ad *Kār.* 10).
3. *Kār.* 14; *S. S.* I, 135.
4. Vijñ. p. 55.

des causes matérielles » (*S. S.* I, 115, sqq.). Si le produit n'était pas déja dans la cause, on ne voit pas pourquoi tout ne pourrait pas tout produire[1]. « De l'argile ne peuvent naitre que des pots; de fils ne peuvent naitre que des étoffes. Cette limitation ne s'explique que si les produits sont éternellement réels. Car si le produit n'existe pas avant qu'il se manifeste dans la cause, on ne voit pas de signe en vertu duquel une cause ne peut produire que tel objet... Ce signe en vertu duquel une cause ne peut produire qu'un effet déterminé, c'est l'état à venir du produit » (Vijñ., p. 54). Si l'on admettait une infraction à ce qui doit être une règle universelle, il n'y aurait plus rien sur quoi l'on pût faire fond. (Anir. ad *S. S.* V, 127).

Dire qu'une chose est, c'est dire qu'elle est substantielle[2]. Affirmer la réalité des choses, alors qu'à l'état subtil elles sont en puissance dans leur cause, c'est donc leur attribuer, à ce moment-là aussi, une substance. « Entre la cause et le produit, il y a un lien, et un lien n'est possible qu'entre deux choses qui existent » (Anir. ad *S. S.* I, 115). La substance subtile n'est donc point un être de raison. Il est vrai qu'elle n'est pas perceptible aux sens grossiers de l'homme ordinaire. Mais l'homme ne perçoit pas non plus les objets trop petits; son impuissance s'explique de la même manière dans l'un et l'autre cas. Qu'il exalte sa puissance de vision, par l'extase ou par des mérites transcendants, il percevra le subtil ; et ces êtres que nous ne connaissons qu'à l'état manifesté, il les connaitra avant leur manifestation, et après leur retour à l'état subtil.

Nous touchons ici à l'un des points essentiels de la doctrine. Pour le Sankhya, tout ce qui est, se trouve être de quelque façon cognoscible. A l'évolution de l'objet à connaitre correspond, dans le sujet qui connait, une évolution parallele; la connaissance de l'un par l'autre n'est possible que par la conformité, à l'état subtil, de l'organisme qui est

1. Voir *Kār.* 9. — *Ferre omnes omnia possent*, Lucr. I, 166.
2. *Dravya-rūpa* Vijñ. p. 39.

connu et de l'organisme qui connaît. Il y a devenir de l'intelligence comme il y a devenir du phénomène. Et c'est pourquoi toutes les opérations intellectuelles sont rattachées par le Sānkhya, non pas à l'âme-esprit, mais à la « nature ». De là aussi la substantialité des actes de l'entendement. Toute perception consiste dans une modification substantielle de l'organe qui perçoit, et cette « empreinte » *(vāsanā)* peut ensuite, grâce à sa substantialité même, être une cause et une force. On notera enfin que, tout comme le monde objectif, la pensée est réglée par des lois [1].

B. Réalité du monde objectif, mécanisme cosmique et mécanisme de la connaissance, ne semble-t-il pas que voilà suffisamment expliqué l'univers tout entier, c'est-à-dire le moi aussi bien que le non-moi? Une philosophie qui se pique d'éviter toute complication inutile, ne devrait-elle pas sagement s'en tenir là?

Moins superficiel que l'épicurisme, le Sānkhya ne s'est pas contenté à si peu de frais. Il n'a pu admettre que le devenir du monde empirique et la connaissance de ce devenir par les intellects humains, eussent leur fin en eux-mêmes. Ce n'est pas pour soi qu'un acteur chante et danse ; le flux incessant des phénomènes et des perceptions ne s'écoule pas sans but et sans raison. Quel est ce but et quelle est cette raison ? C'est ici qu'intervient l'hypothèse téléologique.

Le monde qui, directement ou indirectement, se révèle à nos sens, est par essence composé et changeant. Or, tout composé suppose un être simple au profit duquel il est constitué [2]; ce qui change ne change que pour l'avantage d'un être qui est immuable. Il ne peut y avoir *devenir* sans qu'il y ait quelque chose qui *soit*.

En face donc de la substance composée et changeante, en face du devenir et de ce qui devient, il y a la substance simple, éternellement stable, stable précisément parce

1. Voir, par exemple, Anir. ad *S. S.* V, 6.
2. *Kār.* 17; 57; *S. S.* I, 66; Vijñ., p. 35; Anir., p. 56.

qu'elle est simple : il y a l'être. Le Sāṅkhya a appelé la première *Prakṛti*, un mot que l'on traduit en général par matière, bien que la *Prakṛti* soit tout autre chose qu'une substance inerte et passive. L'étymologie suggèrerait plutôt « procréation » si, comme le terme sanscrit, ce mot désignait non pas seulement un acte, mais en même temps et la chose qui procrée, et la force génératrice qui est dans cette chose[1]. A défaut d'un meilleur équivalent, je me servirai du mot « nature » qui semble s'écarter le moins du vocable sanscrit.

Quant à l'être, simple et immuable, son nom est *Puruṣa*, ce mot que les Upaniṣad ont déjà employé au sens d'âme, et qui avait sur *ātman* l'avantage de ne pas avoir été constamment utilisé pour désigner l'âme universelle.

En somme, quelque profonde que soit l'opposition entre le dualisme du Sāṅkhya et le monisme du Védanta, il ne semble pas que, pour l'expliquer, il faille supposer que les deux doctrines ont été élaborées dans deux milieux complètement étrangers l'un à l'autre. Au contraire, on se représente mieux leur éclosion dans deux écoles apparentées, quoique adverses. Qu'on nie la réalité absolue du devenir, on a la *māyā* des Védantins ; qu'on l'affirme, on a la *prakṛti* du Sāṅkhya[2]. D'autre part que, regardant le genre comme seul réel, on fasse de l'être pris en sa totalité l'âme universelle, on aura le Brahman du Védanta ; si, au contraire, c'est l'individu qui, seul, est vrai, l'être est alors la monade du Sāṅkhya, le *puruṣa*.

1. C'est un principe du Sankhya qu'on ne peut séparer l'activité de ce qui déploie l'activité. Voir, par exemple, Vācasp. ad *Kār.* 23.

2. N'est-il pas caractéristique que dans une partie tout inspirée par l'enseignement du Sāṅkhya, le Mahābhārata appelle *avidyā* « la substance indéterminée qui a pour caractères la création et la dissolution », et que le « vingt-cinquième », c'est-à-dire le puruṣa, y soit défini comme « le savoir affranchi de la création et de la dissolution » ? (XII, 11419).

III. Doctrines.

§ 1. *Le Monde de la cause et du produit.*

A. La Prakṛti et ses dérivés.

Tout ce qui agit ou subit une action ; tout ce qui change et se transforme ; tout ce qui meut et qui vit ; l'objet connu, l'acte de la connaissance et ses organes, tout cela relève de la Prakṛti. « Toute modification *(pariṇāma)*, à commencer par la création première, en finissant par la dissolution suprême de l'univers, est exclusivement le fait de la Prakṛti et de ses dérivés » (Vijñ., p. 106). A la fois principe et lieu de toute activité, la Prakṛti agit par sa nature propre, comme le lait qui, spontanément, se change en caillebotte (*S. S.* III, 59), ou comme le lait qui, de soi-même, afflue aux mamelles pour la subsistance du veau (*Kār.* 57) ; elle agit sans motif intéressé : tel un serviteur qui travaille pour son maître (*S. S.* III, 60).

Si l'on donne à ψυχή et à *anima*, le sens que ces mots présentent chez les gnostiques et chez certains Pères de l'église, comme Tertullien, qui les opposent à πνεῦμα, l'esprit, on reconnaîtra que la Prakṛti du Sānkhya comprend non pas seulement la φύσις , mais aussi la ψυχή. Physique et psychique ne sont que les deux faces d'une même réalité, réalité substantielle et universelle. Dans l'être vivant, la psyché a besoin, tout comme la physis, d'aliments et de breuvages pour entretenir sa vie et sa croissance.

Le caractère propre de l'univers physique et psychique, c'est le perpétuel changement. Mais ce mouvement n'est point déréglé ni capricieux, c'est une évolution. La substance changeante, à toutes les phases de cette évolution, est « évoluée » par rapport à l'étape antérieure, « évolvante »[1]

1. Je demande qu'on veuille bien me passer ce mot formé sur l'analogie de dissolvant, et à l'imitation de l'anglais *evolvent*, employé par M. Cowell.

par rapport à la suivante. Seuls, le premier et le dernier terme de la série sont exclusivement l'un évolvant, l'autre évolué.

L'évolution créatrice se fait dans le sens d'une détermination, d'une complexité, d'une grossièreté croissantes. « Tout ce qui est grossier est sorti de quelque chose de plus subtil ; exemple : les pots, les étoffes » (Vijñ., p. 31). — « Ce qui est différencié sort de ce qui n'est pas différencié » (*S. S.* III, 1). Inversément, dans la dissolution du monde, chaque principe se résout dans le principe supérieur dont il est évolué lors de la création [1].

a. L'aboutissement de l'évolution, c'est le monde des phénomènes, tel qu'il apparaît à nos sens. Le monde est le produit des mélanges infiniment divers des cinq éléments, perceptibles chacun par l'un de nos sens : l'éther (ou l'espace) par l'ouïe, l'air par le tact, le feu par la vue, l'eau par le goût, la terre par l'odorat. Ces cinq éléments, facteurs de toutes choses, sont eux-mêmes grossiers, en ce sens qu'ils sont les produits de combinaisons dans lesquelles il entre quelque chose des autres éléments [2].

b. Les cinq éléments grossiers sont les produits évolués des cinq éléments purs correspondants ; ceux-ci sont subtils, et par conséquent inaccessibles aux sens de l'homme ordinaire [3].

c. Sur le même plan d'évolution que les éléments subtils se trouvent les onze sens [4], qui mettent l'homme en relation avec les choses du dehors : cinq sens pour la connaissance, cinq pour l'action, et comme onzième le « sens interne », le

1. Il en est de même de la méditation, qui est, elle aussi, une dissolution : chaque principe y est successivement aboli par le principe immédiatement supérieur.

2. A l'exception de l'éther, qui n'est mis au nombre des éléments grossiers que parce qu'il est, sous forme de son, directement perceptible à l'un de nos sens.

3. Les éléments purs sont appelés *tanmâtrani* « ceux qui ne sont que cela », ou *sûksma-bhûtâni*, « éléments subtils ». Les éléments grossiers sont les *sthûla bhûtani*.

4. *Indriya*, à proprement parler, des « puissances » ou des « énergies ».

manas, sorte de *sensorium commune* où les impressions des sens externes se convertissent en sensations, où se forment les désirs, qui se traduisent ensuite par des actes, et où s'emmagasinent les résidus que laissent toutes les sensations (les *saṁskāra*)[1].

d. Si les sens et les éléments subtils sont donnés comme des produits parallèles de la prakṛti, c'est qu'ils ont les uns et les autres un même substrat, pour lequel ils constituent les premiers, des évolués psychiques, les autres des évolués cosmiques. Ce substrat, c'est le principe d'individualisation, *ahaṁkāra*, dont le rôle est de créer au sein de la substance indiscrète, des entités connaissantes ou connues, et de donner par là naissance aux idées de « moi » et de « mien » (Vijñ., p. 78). « C'est l'*ahaṁkāra* qui est la cause des sens et de leurs objets. En effet, sens et objets naissent des idées qui, au commencement de la création, se sont formées dans l'organe de l'individualisation : « J'ai à percevoir, au moyen de tel » sens, telle couleur, tel son, etc., et cela me procurera de la » joie. » Ne voit-on pas dans la vie ordinaire que l'homme qui attend une jouissance, par l'effet même de son désir, avise aux moyens nécessaires pour se procurer cette jouissance?... C'est pourquoi de l'ahaṁkāra naît d'abord le sens interne qui a pour qualité le désir; les *tanmātrāṇi* et les dix sens sont des produits du désir » (Vijñ., p. 79). Formation analogue à celle des éléments subtils, les sens ont prise sur les éléments grossiers, qui ont justement ces éléments subtils pour cause matérielle; l'identité de substance explique la connaissance et les autres relations du sens interne et des choses extérieures.

L'ahaṁkāra n'est pas seulement une fonction *(vṛtti)*, il est aussi une substance *(dravya)*. S'il n'était qu'une fonction, puisque le sommeil sans rêve et d'autres états semblables marquent une suspension de cette fonction, les éléments qui sont évolués de l'ahaṁkāra seraient détruits, chaque fois

1. C'est du moins la doctrine des sūtra (II, 42).

qu'il y a sommeil profond. C'est un principe, en effet, que la cessation de la cause entraîne la cessation de l'effet. Si le corps continue d'exister dans et après le sommeil, c'est que l'ahaṃkāra est une substance dans laquelle se sont emmagasinées toutes les impressions antérieures, lesquelles sont les états subtils, les causes, par conséquent, des états postérieurs au réveil[1]. Substance évoluée de la prakṛti, l'ahaṁkāra ne peut être que réel ; il doit l'être tout particulièrement pour une doctrine qui tend à n'admettre de réalité que dans l'individu. Mais comme le Sāṅkhya a très vite subi l'influence des idées qui règnent dans le Védanta, il n'a pas tardé à faire de l'ahaṁkāra non pas seulement le principe qui individualise, mais aussi celui qui subjective. Le Mahābhārata déjà l'assimile au non-savoir (XII, 11235). Dans la Kārikā 24 et le Sūtra II, 16, il est posé comme la source de l'illusion *(abhimāna)*. Vijñānabhikṣu, dont le Sāṅkhya est fortement mâtiné de Védanta, lui attribue comme signe distinctif l'*adhyāropa*, c'est-à-dire le transport au moi de qualités qui en fait ne lui appartiennent pas (p. 83).

e. L'ahaṁkāra crée au sein de la substance fondamentale les individus qui connaissent et ceux qui sont connus, le moi et le non-moi. Il y avait donc lieu de mettre entre la Prakṛti et l'ahaṁkāra un principe représentant d'une manière synthétique le substrat commun de la connaissance. Ce principe, c'est le « Grand », *mahat*, ou l' « Intelligence », *buddhi*, c'est-à-dire « l'organe de la décision et de la certitude » (Vijñ., p. 78). Comme dit le Mahābhārata, ce principe est le « premier-né de la création[2] ». Le *mahat* est comme l'entité et l'intelligence générales en qui se totalisent les entités et les intelligences particulières ; il est à la fois psychique et cosmique, comme d'ailleurs l'ahamkāra lui-même[3].

1. Cette doctrine, qui est celle de Vijñānabhikṣu (p. 82), diffère notablement de celle du sutra II, 42, qui rattache les *saṁskāra* au *manas*.
2. XII, 11238 ; tel le λόγος de Philon et du quatrième Évangile.
3. En admettant à la fois un *ahaṁkāra* cosmique, et un *mahat* psychique,

f. Le manas, l'ahaṁkāra et la buddhi forment ensemble l'organe interne, l'*antaḥkaraṇa*, qui se trouve être à la fois triple et un[1]. Il est triple, car « deux de ses fonctions, juger et subjectiver, étant entre elles dans le rapport de cause et d'effet, les organes auxquels elles correspondent[2], doivent nécessairement être dans le même rapport » (Vijñ., p. 33), et sont, par conséquent, distincts l'un de l'autre; le même raisonnement s'applique à la relation de l'ahaṁkāra et du manas, fonctions et organes. Il est un, et ses trois états sont entre eux comme les trois états d'un arbre, semence, jeune pousse, arbre (id., p. 79). Il faut bien, en effet, qu'il soit un, puisqu'il y a une fonction appartenant en commun à ses trois parties constituantes, et que la fonction unique suppose un substrat unique. Cette fonction, c'est la vie, représentée par les cinq souffles ou *prāṇa* (*Kār.* 29; *S. S.* I, 31).

Nous touchons certainement ici un des remaniements que la doctrine a subis au cours de son histoire. Il y a en effet toute apparence que le Sāṅkhya primitif, avec son explication mécanique du monde et de la connaissance, n'avait point senti le besoin de faire à la vie une place particulière dans la liste de ses 24 principes. Aux yeux de ses premiers docteurs, la série de ces *tattva* embrasse l'ensemble des catégories auxquelles se ramènent tous les phénomènes de la vie universelle ou individuelle. Au contraire, le Védanta, fidèle à la vieille tradition brahmanique qui avait assigné aux *prāṇa* un rôle important dans l'économie de l'univers, fait d'eux un des organes essentiels de l'âme :

le Sāṅkhya ne s'est nullement rendu coupable d'une double contradiction *in adjecto*. Tout est en même temps cosmique ou psychique; il n'y a là que les deux faces d'un même être. D'ailleurs tout individu est un exemplaire intégral de la totalité; c'est ce qui ressortira de la doctrine du *puruṣa*.

1. Śaṅkara reproche aux philosophes du Sāṅkhya de parler tantôt de trois organes internes, tantôt d'un seul. La Prakṛti aussi est triple et une; et il en est de même de la Trimūrti des religions sectaires.

2. C'est la buddhi qui décide et juge, et l'ahaṁkāra qui subjective, c'est-à-dire qui met en relation le contenu de la volition ou du jugement avec le sujet.

dans la psychologie védantique, ils représentent en gros les fonctions de la vie végétative, tandis que le sens interne et les dix sens externes correspondent aux fonctions de la vie de relation ; elle pose ainsi seize organes qui accompagnent l'âme dans ses migrations. Il semble donc que ce soit après coup, et pour combler une prétendue lacune, que le Sānkhya a imaginé de faire de la vie ou des cinq *prāṇa*, la fonction commune de l'organe interne pris dans son ensemble. La manière vraiment insuffisante dont on essaie de justifier la présence de ce facteur au sein d'un système d'ailleurs si compact, est par elle-même l'indice d'une intrusion hystérogène : « Puisque le désir et les autres attributs *(dharma)* du manas, troublent le *prāṇa* (la respiration), il faut admettre que celui-ci a une fonction analogue à ces attributs et que, par conséquent, il est lui aussi un attribut de l'organe interne) » (Vijñ., p. 83).

Il n'est pas douteux, au contraire, que les trois principes constitutifs de l'organe interne n'aient été, dès l'origine, des parties intégrantes du système. Si donc l'on pouvait démontrer qu'à cet endroit la doctrine porte l'empreinte d'idées étrangères au Sānkhya, il deviendrait difficile de croire à l'autonomie absolue de cette philosophie. Cette preuve me semble pouvoir être tirée de l'ordre dans lequel sont disposés la buddhi, l'ahaṁkāra et le manas. Pour montrer comment les fonctions du sens interne, de la subjectivation et de la résolution s'enchaînent psychiquement l'une à l'autre, les textes recourent à des exemples pris dans la vie ordinaire : « Un homme, à la nuit tombante, aperçoit un homme ; il pense : « Un voleur ! », c'est le manas qui est entré en jeu. — « Il va me prendre mon argent ! », c'est par l'ahaṁkāra qu'il met ce voleur en relation avec lui-même. — « Je veux me saisir de lui », c'est la buddhi qui est l'organe de cette décision » (Anir. ad *S. S.* II, 39)[1]. Psychologiquement, par conséquent, c'est

1. Voir aussi Vācasp. ad *Kār.* 23.

l'activité du manas qui engendre celle de l'ahaṁkāra, et c'est le fonctionnement de ce dernier qui met en mouvement la buddhi. Vācaspatimiśra exprime la même idée quand il dit que la buddhi vit de l'ahaṁkāra (ad *Kār.* 24).

S'il en est ainsi, comment a-t-on pu faire de la buddhi la cause de l'ahaṁkāra, et de l'ahaṁkāra la cause du manas? C'est que le point de départ de toute cette construction n'a pas été le processus psychologique, mais la série des phénomènes qui se produisent dans l'extase : abolition des organes de relation, puis de la conscience distincte, enfin de la pensée et de la volonté diffuses. En vertu du vieil enseignement brahmanique, chacune de ces suppressions successives consiste en une réabsorption de l'organe annulé dans l'organe immédiatement supérieur. Comme M. Deussen l'a montré[1], cette doctrine se rattache par des liens très étroits à celle que les anciennes Upaniṣad avaient autrefois élaborée pour les phénomènes du sommeil et de la mort. On a donc le droit de conclure que, pour un point essentiel de son enseignement, le Sānkhya a été, par l'intermédiaire probable du Yoga, l'héritier et le tributaire de théories issues du Véda.

g. Le dernier terme, le fondement commun de toutes les existences phénoménales, c'est la *Prakṛti*, un principe et un nom purement conventionnels, posés là parce qu'il faut bien s'arrêter quelque part (*S. S.* I, 68 ; Vijñ., p. 36). Elle est par définition l'indéterminé *(avyakta)*, mais elle renferme en puissance toutes les déterminations; aussi l'appelle-t-on le *pradhāna*, le principe essentiel de toutes choses. Enfin, comme elle peut désigner, en même temps que le principe fondamental du devenir, tout l'ensemble des choses qui sont sorties par évolution de ce principe, on donne souvent à la substance primordiale le nom de « radical », *mūlaprakṛti :* « Racine, elle est sans racine; car elle ne serait pas racine, si elle avait une racine » (*S. S.* I, 67).

1. Dans sa *Geschichte der Philosophie*, I, 2, p. 223, sq.

En résumé, cinq éléments grossiers et leurs combinaisons, cinq éléments subtils, cinq sens pour l'action et cinq pour la connaissance, le manas, l'ahaṁkāra et la buddhi, enfin la prakṛti, total vingt-quatre principes ou *tattva*, tous substantiels et changeants, agissants et passifs. Huit d'entre eux sont « évolvants », à savoir : la prakṛti, la buddhi, l'ahaṁkāra et les cinq *tanmātrāṇi*; les seize autres sont évolués : huit *prakṛti* et seize *vikāra*[1].

B. Les « Guṇa »

Si la prakṛti était simple, elle aurait été éternellement immuable et n'aurait pu produire le monde infiniment varié des êtres et des phénomènes. Mais elle est triple, *triguṇa*[2], c'est-à-dire constituée par trois *guṇa*.

Ce que sont au juste ces guṇa, dont l'existence est ainsi postulée par le système, il n'est pas aisé de le dire. On serait tenté d'y voir les manières d'être fondamentales de la prakṛti, si l'on ne sentait que, dans la pensée des docteurs du Sankhya, la notion d'élément constituant se mêle à celle de qualité : « Les guṇa ne sont pas des propriétés *(dharma)* de la prakṛti, puisqu'ils la constituent » (*S. S.* VI, 39). — « Puisqu'on attribue aux guṇa des qualités, le contentement, la légèreté, etc., il s'ensuit que ces guṇa sont des substances *(dravya)* » Vijñ., p. 59). Mais à quoi bon essayer de

1. *Buddhac.* XII, 18; 19. — *Mbhr.* XII, 11394, sqq.; — *Garbha Up.* 3. — La *Sāṅkhya-Kār.* 3, met à part la mulaprakṛti qui n'est qu'évolvante; sept principes qui sont à la fois évolvants et évolués, et seize qui ne sont qu'évolués.

2. Ou plutôt elle est, comme l'*antaḥkaraṇa*, triple et une. — *Guṇa* est le mot qui sert de suffixe aux adjectifs multiplicatifs; il est l'équivalent du thème *plex-* qui a formé en latin les adjectifs *duplex*, *triplex*, etc. Comme il est arrivé souvent, le mot guṇa a été isolé des composés triguṇa, etc., de manière à désigner les « constituants » (Garbe) ou les « facteurs » (Deussen) du composé, de la prakṛti. Dans la langue ordinaire, guṇa a souvent le sens de corde. De là cette définition de Vijñanabhikṣu : « Les guṇa sont les trois ficelles qui, tordues ensemble, forment la corde pour lier l'âme comme un animal » (p. 30).

soulever le voile qui dérobe les guṇa à notre intelligence ? Celle-ci n'a accès qu'à la nature grossière ; la nature subtile ne se révèle qu'aux facultés supérieures de l'extatique et de l'illuminé [1]. A plus forte raison, le tréfonds de la substance échappe-t-il aux procédés directs ou indirects de l'entendement. Du moins, voit-on sans peine comment on est arrivé à poser l'existence de ces guṇa.

Disons d'abord qu'on peut suivre les antécédents de cette théorie dans les Upaniṣad et peut-être même encore plus haut. Je ne fais naturellement pas allusion au vers fameux de la Śvetāśvatara-Upaniṣad qui profite d'un calembour pour comparer la prakṛti à une chèvre tricolore et le puruṣa à un bouc (4, 5) ; ce passage, en effet, est certainement postérieur à l'élaboration de la doctrine au sein de l'école Sānkhya. Il n'en est pas de même du chapitre de la Chāndogya-Upaniṣad (6, 2 ; 3) où l'on voit toutes les choses de l'univers procéder par triplification du feu, de l'eau, de la nourriture. Ces trois éléments primordiaux qui correspondent à trois couleurs, le rouge, le blanc, le noir, jouent dans l'Upaniṣad le même rôle que les trois guṇa dans le Sānkhya ; il semble donc impossible qu'il n'y ait pas des uns aux autres un rapport de filiation. Il est remarquable aussi que le Śatapatha-Brāhmaṇa (II, 4, 2, 1-6) donne comme lot, aux dieux, la lumière ; aux hommes, le feu ; aux démons, les ténèbres ; et que l'Atharva-véda (VIII, 2, 1, sq.) oppose deux des guṇa, le *rajas* et le *tamas*, à l'équivalent du troisième, le *jyotis*, la lumière, en faisant des deux premiers le séjour de la mort et de la mortalité, et du troisième, la demeure lumineuse de la vie et de l'immortalité [2]. Enfin, le mot guṇa lui-même apparaît déjà, accompagné du nombre 3, dans

1. Les éléments purs sont homogènes, *aviśeṣa ;* ils ne produisent par conséquent ni joie, ni répulsion, etc., et ne peuvent être perçus par les sens de l'homme ordinaire. Les corps grossiers sont hétérogènes, formés de combinaisons dans lesquelles entrent les cinq éléments purs. Voir Vacasp. ad *Kār.* 38.

2. « Ne va pas vers l'espace sombre *(rajas)*, vers les ténèbres *(tamas)* ; va vers la lumière des vivants. »

Atharva-véda, X, 8, 43, où on lit que trois guṇa enveloppent le lotus mystique, c'est-à-dire le soleil ou l'âme.

La littérature brahmanique a donc connu une cosmogonie où la triplification des éléments joue le principal rôle ; elle a aussi employé le mot guṇa d'une manière qui annonce évidemment le sens technique que lui donnera le Sānkhya. Ce serait cependant aller trop loin que de dire[1] que la théorie du Sankhya est déjà contenue dans les Upaniṣad. L'école, prenant son bien où elle le trouvait, a utilisé un concept et un terme préexistants ; mais c'est en leur donnant à tous deux une telle portée qu'on peut bien dire qu'elle les a faits véritablement siens. Comme souvent, la mise en valeur l'emporte de beaucoup sur la matière première ; et d'ailleurs, pour l'idée qui est à sa base, la théorie du Sānkhya ne doit rien, semble-t-il, aux Upaniṣad ni aux autres écrits védiques. Cette idée, la voici.

Présents partout en des proportions variées, les guṇa sont ce qui détermine pour chaque objet la manière dont il affecte le sujet qui le connaît. Car tout ce qui existe produit en moi une impression, pourvu qu'il entre en rapport avec mon « organe interne ». Ces impressions, infiniment nuancées, peuvent être ramenées à trois états fondamentaux : l'aise, le malaise, la stupeur. Je connais cette chose, et par conséquent j'en prends possession : — je l'aime ou la déteste ; — elle m'insensibilise, — tels sont les trois rapports qui peuvent intervenir entre les objets et moi. Dans le premier cas, il y a accroissement de mon être ; dans le second, mon être reste au même niveau ; dans le troisième, je suis annulé. C'est par le guṇa appelé *sattva*, bonté, qu'un objet ou un phénomène m'exalte ; par le *rajas*, la passion, il met en jeu mes activités et mes passivités ; par le *tamas* ou les ténèbres, il me réduit à l'impuissance.

Les différences spécifiques qui font que les êtres nous affectent diversement, ont leur origine dans la prédominance

1. C'est ce que semble faire M. Deussen, *Gesch. der Phil.* 1, 2, p. 216, sqq.

de tel ou tel guṇa. Ainsi, pour expliquer comment de l'ahaṁkāra peuvent naître des *tattva* aussi différents que le sens interne, les sens externes, les éléments purs, on dira que, dominé par le *sattva*, il produit le sens interne, — par le *rajas*, les sens externes, -- par le *tamas*, les éléments purs (Vijñ., p. 79). On peut de même classer tous les êtres en trois catégories, suivant leur caractère dominateur. Qu'il y ait surabondance de sattva, de rajas ou de tamas, on sera, par exemple, dieu, homme[1], ou bête. Comme cette théorie a joui, et jouit encore d'une incroyable popularité, les poètes, les philosophes, les compilateurs de codes se sont plu à multiplier les variations sur ce thème inépuisable[2].

Quels que soient les textes, on est frappé du double caractère, à la fois subjectif et objectif, que présentent les guṇa, toujours et partout. Ainsi, dans l'objet, le sattva est légèreté, le tamas pesanteur; et dans le sujet, l'un est joie, l'autre accablement. Cela vient de ce qu'il y a même substrat dans le sujet et dans l'objet. Le sattva de celui-ci agit sur les éléments analogues de celui-là de manière à produire une impression de joie; on dirait deux cordes qui vibrent harmoniquement dès qu'on touche l'une ou l'autre. Qu'il y ait équilibre des guṇa dans l'objet, et son action sur le sujet sera nulle.

A cause de la tendance constamment égocentrique des penseurs de l'Inde, c'est l'aspect subjectif des guṇa que le Sāṅkhya met surtout en lumière, et ce sont les impressions différentes qu'un même objet peut produire sur des individus différents qu'il cherche à expliquer : « Les trois guṇa sont, dans tout ce qui existe, étroitement associés; ils sont partout représentés; ils s'engendrent réciproquement et s'accouplent les uns avec les autres. De là vient qu'une

1. Quand il a reçu du dieu de la mort la science du brahman et toutes les règles relatives au yoga, Naciketas *virajo 'bhūd vimṛtyur*, fut exempt d'attachement passionné, de mort (*Kāṭh. Up.* 6, 18). *Rajas* et *mṛtyu* sont des expressions parallèles.

2. Voir, par exemple, *Maitr. Up.*, ch. III, 5 et ch. V; Manu XII, 24-51; *Bhagavad-Gītā*, 17e chant; *Mahābhārata*, l. XII, passim.

belle femme, qui est une source de jouissance pour tous *(sattva)*, n'en est pas moins une cause de souffrance *(rajas)* pour les autres femmes de son mari, et une cause d'égarement *(tamas)* pour le libertin » (Gauḍ. ad *Kār.* 12). C'est précisément à cause du caractère essentiellement subjectif des guṇa que Śaṅkara, tout en admettant d'une manière générale la réalité de leur existence, refuse de voir en eux les éléments constitutifs du *pradhāna*, la cause première de l'univers. Car, dit-il, « si toutes choses sont en elles-mêmes une source de joie, de souffrance et de torpeur, c'est dans le sujet qu'existent ces états, et non dans l'objet même. Si l'objet était formé de plaisir, l'effet qu'il produirait serait toujours du plaisir; et l'on ne comprendrait pas pourquoi il est agréable de se parfumer de santal en été, et non en hiver; ni pourquoi les chameaux mangent volontiers des chardons, et non les hommes. Donc, les impressions de joie, etc., produites par les choses, sont purement relatives; donc elles ne sont pas dans les choses; à plus forte raison, elles ne sont pas dans la *prakṛti* » (ad *Ved.-S.* II, 2, 1).

Cette objection du docteur védantin ne pouvait faire aucune impression sur les adeptes du Sāṅkhya. Elle se trouvait, en effet, réfutée d'avance à leurs yeux par les principes fondamentaux de l'école. Le même objet, ont-ils répondu, ne peut produire un effet différent sur différents sujets, ou sur le même sujet dans des circonstances différentes, que s'il y a en lui tour à tour prédominance de guṇa différents. C'est une conséquence nécessaire du principe de l'identité de la cause et du produit; cela découle non moins obligatoirement de cet autre principe de l'homogénéité du sujet qui perçoit et de l'objet qui est perçu : « Amante, une femme est une source de plaisir pour son mari : c'est que le sattva domine alors en elle; elle est *sāttvikī*. Déréglée, elle fait souffrir : c'est le *rajas* qui se manifeste; elle est *rājasī*. Absente, elle procure de l'insensibilité, elle est sous l'influence du *tamas* : *tāmasī* » (Anir., p. 38).

Les trois guṇa accompagnent la prakṛti dans toute la

série de ses transformations. Ils ne caractérisent pas des moments particuliers dans l'évolution des êtres ; ce sont les catégories auxquelles on peut ramener les aspects possibles de tout ce qui devient. Comme le dit la Kārikā[1], « ils s'accouplent les uns avec les autres ». Mais c'est pour se retrouver encore dans leurs produits ; les proportions seules ont changé.

Est-ce pour cela que l'école ne les a pas fait figurer dans la liste de ses *tattva ?* On serait tenté de le croire, puisque les guṇa ne sont, à proprement parler, ni évolvants, ni évolués. Prenons garde cependant de presser trop le mot de *pariṇāma.* Sans doute, le pariṇāma fait sortir les uns des autres les vingt-trois produits par lesquels la prakṛti se manifeste. Mais puisque la buddhi, par exemple, et l'ahaṁkāra sont encore présents dans les dérivés ultérieurs, on voit bien qu'il n'y a pas transformation d'un tattva en un autre, mais bien un processus de complication croissante, accompli de telle manière que le simple continue à exister dans le diversifié, le moins grossier dans le plus grossier. A ce compte, les guṇa pouvaient fort bien prendre place dans le schéma de l'évolution, et se retrouver cependant, comme éléments constitutifs, dans tous les vikāra de la substance changeante. S'ils sont restés en dehors de la liste des tattva, c'est que cette liste était définitivement arrêtée, et qu'elle ne pouvait plus recevoir de nouveaux articles.

Il est donc bien probable que la doctrine des guṇa et celle des tattva se sont formées indépendamment l'une de l'autre. Des deux théories, celle qui essaya d'expliquer l'univers en le ramenant à l'évolution de vingt-quatre principes, est certainement la création originale du Sānkhya. S'il en est ainsi, l'autre est venue s'y greffer du dehors, sans réussir à faire corps avec elle. Nous avons peut-être un indice de sa réception relativement récente dans le fait remarquable que l'enseignement d'Arāḍa Kālāma repose sur la doc-

1. Stance 12.

trine des tattva et semble ignorer encore l'existence de guṇa[1].

C. Le corps subtil

Sur la théorie générale de l'évolution de la prakṛti, vient se grefler une importante doctrine qui nous aidera à comprendre le jeu à la fois cosmique et psychique de ce mécanisme compliqué. Elle concerne le groupement particulièment étroit d'un certain nombre de principes pour former le « corps subtil », *sukṣma-śarīra*, ou « corps caractéristique », *linga-śarīra*.

Les êtres, en tant que produits, sont tout entiers expliqués par leur cause. L'être grossier que je perçois a pour cause le même être à l'état subtil. L'existence actuelle de tout ce qui frappe mes sens, est déterminée par la série des existences antérieures, qui sont pour elle ce qu'est au corps grossier le corps subtil dont il dérive. Ainsi se justifient les différences considérables, tant psychiques que physiques, qui séparent les individus les uns des autres. Si les caractères, si les dispositions morales varient d'un individu à l'autre, c'est par le fait de leur corps subtil ; les différences, ordinairement insignifiantes, que l'on constate entre les corps grossiers, ne sauraient en effet expliquer d'une manière suffisante les inégalités de l'existence passive ou active des individus. Aussi comprend-on que le corps subtil ait reçu le nom de « corps caractéristique »[2], ou *linga-śarīra*. C'est le *linga* qui fait des êtres vivants autant d'individualités distinctes. « Mérite et démérite sont les propriétés du *linga* » (*S. S.* V, 25).

1. Ce n'est pas que sous cette forme ancienne, le Sankhya n'ait déjà sa triade : « Sache, dit Arada, que l'ignorance, le karman (le fruit des actes) et le désir sont les causes du saṁsāra. Quiconque est engagé dans cette triade ne saurait arriver à la vérité (*sattva*) » (*Buddhacar.* XII, 23).

2. Aniruddha (p. 220) et Vijñānabhikṣu (p. 57) interprètent le mot *linga* par *laya-gamana* et lui donnent par conséquent le sens de « ce qui se résout, se réabsorbe » dans sa cause. Le sens vulgaire de linga est « signe distinctif ». On dit indifféremment *linga-śarīra* ou *linga-deha*.

L'existence d'un linga-śarīra est donc postulée par la nécessité d'expliquer le mécanisme en vertu duquel une existence détermine celle qui lui succède. Mais ce n'est pas l'unique service que cette hypothèse rende au Sānkhya. Cette individualité qui, distincte des individualités congénères, demeure la même en passant d'un corps dans l'autre, a besoin d'un support pour effectuer cette migration ; elle le trouve dans le linga : « Les matérialistes disent : « Il n'y » a pas de corps subtil, puisqu'il n'y a pas de preuve de son » existence ». A cela répond le sūtra : « Outre le corps gros- » sier, il y a quelque chose qui transporte. » L'organe de la pensée ne peut passer d'un corps à l'autre sans un substrat ; c'est ce substrat que nous appelons corps subtil » (Anir., p. 241, ad *S. S.* V, 103). A la différence du corps issu de père et mère, corps grossier qui est dissous par la mort, le linga-śarīra passe de naissance en naissance, et constitue ainsi l'identité de l'individu dans toute la série de ses existences.

Le corps subtil se compose des cinq éléments purs, des dix sens externes et des trois constituants de l'organe interne ; il comprend donc l'ensemble des organes de la connaissance et de l'activité, en même temps que les éléments de la matière qui, dans leur état de pureté absolue, sont inaccessibles à nos sens [1]. Appareil de perception, d'enregistrement et de transmission, c'est par lui que s'établissent toutes les relations du moi avec le monde extérieur.

Ce concept d'un corps subtil qui s'enrichit ou s'appauvrit en chacune de nos vies successives par tout ce que nous faisons, pensons, résolvons, et qui est comme un capital portant pour intérêt notre condition future [2], ce concept,

1. Au lieu de 18 *tattva* composant le corps subtil, le *S. S.* III, 9 en compte 17, parce qu'il ne fait figurer que pour un l'ahaṁkara et la buddhi. Cf. Vijñ., p. 87, et pour une autre interprétation de ce passage, Anir., p. 112.

2. « Les impressions laissées dans la buddhi par la connaissance, — des impressions qui sont en même temps des « prédispositions », *saṁskāra*, et qui amèneront la production des connaissances ultérieures, — ces états, *bhāva*, et le corps subtil sont entre eux dans un rapport d'éternel enchaîne-

systématiquement élaboré dans l'école Sankhya, est, grâce à elle, devenu le bien commun de toutes les théosophies hindoues. Il n'est pas besoin de rappeler qu'il joue un grand rôle dans l'occultisme actuel. Les adeptes de Mme Blavatsky, il est vrai, semblent se faire du linga-śarīra une idée notablement différente de celle qui a été accréditée dans l'Inde par l'enseignement du Sānkhya. Ce qu'ils appellent linga, c'est quelque chose d'intermédiaire entre le corps et l'âme, de même que le « plan astral » est comme la transition nécessaire entre le plan physique et le plan divin. Si le nom est venu de l'Inde, c'est dans le néoplatonisme et le gnosticisme, dans la cabale juive et dans Paracelse, qu'il convient de chercher les antécédents de la théorie. Et pourtant, il y a incontestablement une parenté, un air de famille entre les deux concepts hindou et occidental [1]. Comment n'en serait-il pas ainsi, puisque l'un et l'autre ne sont en fait que l'élaboration plus ou moins mystique de mêmes notions primitives?

En effet, cette substance qui n'est pas immatérielle [2], mais qui est infiniment subtile; qui, invisible elle-même, sent, juge et veut; qui participe à toutes les vicissitudes du

ment; ils sont causes les uns des autres, comme la semence et l'arbre » (Vijñ., p. 100).

1. La ressemblance éclate surtout si nous envisageons les applications que la philosophie yoga a faites de la théorie du linga. D'après le Yoga, les dieux, ou plutôt certains dieux (*devatāviśeṣa*) ont un linga-deha et non un corps grossier. Ce sont des *videha*, des désincorporés. Comme le dit le Yogasāra (p. 19), ces videha sont en état de s'acquitter de toutes les fonctions de la vie avec leur corps subtil, et n'ont pas besoin d'organes grossiers. Les yogins eux-mêmes, tout incorporés qu'ils sont encore dans des organes grossiers, perçoivent du moins les états subtils des êtres, ce qui n'est possible que si, chez eux aussi, le corps s'est affiné en même temps que la connaissance s'épanouissait.

2. Le linga est si peu immatériel qu'il est formé, pour une partie, de « nourriture », comme le dit Vijñānabhikṣu (p. 92), il est fortifié par les parties de la « nourriture » qui lui sont homogènes (*sajātīya*). « Il ne peut y avoir de peinture sans quelque chose qui soit peint, ni d'ombre sans quelque chose qui la projette, un pieu, par exemple; le corps subtil serait sans appui, s'il ne consistait aussi dans les « choses distinctes » (c'est-à-dire dans les éléments purs) » (*Kār.*, 41).

corps grossier ; qui l'alimente et répare sans cesse ses pertes, qui survit à la dissolution du corps, qui est vraiment l'élément personnel de chaque être vivant, qui change continuellement[1], — c'est précisément ainsi qu'on s'est figuré l'âme chez une foule de peuples, presque partout où l'on trouve cette philosophie rudimentaire qu'on appelle l'animisme. Le fonds commun a reçu suivant les lieux des développements particuliers : le *ka* des Égyptiens, le *genius* des Romains, le *linga* des Hindous, autant de rejetons diversement déformés de la même donnée fondamentale. On peut retrouver, dans les monuments de la pensée hindoue, quelques jalons qui indiquent par quelle voie la vieille croyance animiste est venue aboutir au concept du Sānkhya. Telle, par exemple, l'idée que le sacrifiant, à force de libations et d'offrandes, se crée graduellement un corps — faut-il l'appeler glorieux, subtil ou éthérique ? — et que ce corps servira de support à son moi dans une autre existence. Ou bien encore cette notion exposée avec tant de développements dans la Chāndogya-Upaniṣad (6, 8), que les êtres ont pour base et pour vraie nature des éléments invisibles, infiniment subtils. Enfin, c'est déjà presque la doctrine du linga que cette théorie de la Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad (4, 4, 6) d'après laquelle l'âme passe d'une vie à l'autre, accompagnée de toute une série de facteurs intellectuels, moraux ou cosmiques, dont plusieurs se retrouvent au nombre des principes constitutifs du linga : la connaissance, l'intellect, la parole, le souffle vital, l'œil, l'oreille, l'éther, le vent, le feu, l'eau, la terre, la colère, la joie, le devoir, — et leurs contraires.

Les éléments qui sont entrés dans la composition de la théorie du corps subtil sont donc plus anciens que le Sānkhya. Mais je pourrais répéter ce que je disais tout à l'heure à propos des guṇa. Si les matériaux sont empruntés, l'em-

1. « Car, dit la Kārikā (42), le corps subtil ressemble à un acteur qui joue tantôt un rôle, tantôt un autre ; cette puissance de transformation lui vient de la toute-puissance de la prakṛti. »

ploi qu'en a fait le Sānkhya est singulièrement original. Il a construit avec eux une hypothèse remarquablement féconde, qui lui a permis d'expliquer d'une manière ingénieuse le problème de la connaissance et celui de la destinée individuelle.

§ 2. *Le Puruṣa.*

A côté de la substance qui devient, la substance qui est, le *puruṣa*, l'esprit. On lui donne quelquefois le nom d'*ātman*, l'âme.

Il n'est point nécessaire de démontrer l'existence du puruṣa ; personne, en effet, ne la conteste (*S. S.* I, 138). « La preuve de l'existence de l'atman, c'est qu'il n'y a pas de preuve de sa non-existence » (*S. S.* VI, 1).

Il y a sans doute des gens qui réclameront des arguments plus positifs. Qu'à cela ne tienne. Le Sānkhya en a plusieurs, à leur choix. Voici, par exemple, la preuve indirecte : « Il faut bien qu'il y ait un principe spirituel ; sans cela, le monde serait aveugle » (Vijñ., p. 62). La preuve de fait : « L'existence de l'âme est établie par l'idée : « je connais » (id., p. 148). La preuve finale : « L'existence du composé suppose l'existence de quelque chose de simple. La prakṛti est composée, donc il y a quelque chose de simple, en vue de quoi elle déploie ses combinaisons. Cet être simple, dont l'existence est ainsi postulée, nous l'appelons puruṣa » (voir *S. S.* I, 66 ; Vijñ., p. 35).

Sinon qu'ils sont l'un et l'autre des substances, la prakṛti et le puruṣa présentent des caractères diamétralement opposés.

Le puruṣa est éternellement immuable ; il a la stabilité d'un pic *(kūṭastha)*[1]. « La preuve de l'immutabilité de l'âme, c'est qu'elle connait en tout temps les objets qui lui sont présentés par l'organe interne ; si elle était susceptible de changement, il lui arriverait de changer dans le sens de

1. Littéralement : qui se tient sur un pic, sur une base immuable.

la cécité, et alors l'organe interne pourrait être affecté sans que l'âme en eût connaissance » (Vijñ., p. 147).

Etant immuable, le puruṣa est inactif : « Si le puruṣa était agissant, le salut serait impossible ; car ce qui produit le mérite ou le démérite[1], c'est précisément l'idée que je (= puruṣa) suis acteur » (Vijñ., p. 73; p. 65).

Immuable et inactif, il ne peut être une cause (*S. S.* VI, 33 ; Anir. 40) ; il est improductif[2].

Il est naturellement libre (*S. S.* I, 162), et naturellement affranchi (Anir., p. 87). Puisque l'ātman n'est pas agissant, il s'ensuit que ni la force occulte[3], ni la joie n'existent pour lui (Vijñ., p. 65).

Il est sans qualités *(aguṇa)*. Car les qualités sont des accidents ou des affections ; s'il avait des qualités, il ne serait point immuable (*S. S.* I, 146 ; Vijñ., p. 64).

Il est simple. S'il était composé, il faudrait qu'il y eût une substance simple en vue de laquelle il fût composé, et nous aurions ainsi une chaîne sans fin. Composée, d'ailleurs, l'âme ne serait pas immuable (Vijñ., p. 39).

Le puruṣa est multiple. Il n'y a pas, comme prétendent les Védantins, *une* âme, mais un nombre infini d'âmes. En effet, s'il n'y avait qu'une âme, on ne comprendrait pas l'inégale répartition de la naissance, de la mort, de toutes les contingences de la vie. En outre, tout ce qui concerne une âme, devrait en même temps concerner toutes les âmes : tous les hommes ressentiraient les souffrances de tous les hommes. Et puisque l'essence de l'âme, c'est de connaître, si l'âme était une, elle devrait connaître tout à la fois et partout[4]. Chacun sait qu'il n'en est pas ainsi. Il faut donc

1. Le salut consiste dans l'abolition définitive du mérite et du démérite.

2. Il est vrai que c'est dans son intérêt que la prakṛti se déploie ; ce qu'on nie du puruṣa, c'est qu'il soit la cause matérielle de quoi que ce soit.

3. *adṛṣṭa*, un autre nom du *karman*.

4. « La répartition de la naissance, de la mort, des organes, est incompatible avec l'idée qu'une même âme se trouve dans tous les corps. Car si une âme naissait, toutes les âmes naîtraient ; si l'une d'elles mourait, toutes mourraient ; et si l'une était frappée de cécité, toutes deviendraient aveugles » (Vāc. ad *Kār.* 18).

qu'il y ait un facteur qui opère la distribution des joies et des douleurs (Vijñ., p. 12 ; cf. *Kar.* 18 ; *S. S.* I, 149).

On objecte que ces différences de naissance et de mort touchent en définitive les seuls *upâdhi*, les déterminants, de même que le bris d'un pot affecte seulement le récipient, et nullement l'espace qui y est contenu. Cela se peut ; mais même s'il en est ainsi, une âme qui serait unique se trouverait ici liée, ailleurs affranchie ; elle aurait par conséquent des attributs contradictoires. On ne peut échapper à ces difficultés qu'en admettant l'existence d'un nombre infini d'âmes autonomes, de monades éternellement distinctes.

La pluralité des âmes n'empêche pas les textes de parler toujours *du* puruṣa, au singulier. Faut-il voir là une inconséquence? ou bien un souvenir de l'ancienne tradition brahmanique qui faisait de Puruṣa l'âme universelle, et par conséquent ne pouvait le concevoir qu'au singulier? Le Sankhya est un système trop bien agencé d'une part, trop indépendant de l'autre, pour qu'on puisse admettre l'une ou l'autre de ces hypothèses. Si puruṣa est toujours au singulier, c'est qu'on a voulu marquer qu'*en soi* il est en dehors de toute individualisation, les individus étant constitués exclusivement par des facteurs dérivés de Prakṛti. Le pluriel eût semblé désigner des quantités discontinues. On a donc dit le puruṣa, à peu près comme nous disons l'argent, l'orge, etc.[1].

Les âmes sont toutes semblables entre elles ; leur identité est la conséquence nécessaire de leur simplicité. Étant sans qualités, sans attributs, il n'est rien qui puisse les différencier les unes des autres. Quand le Sankhya voudra concilier ses doctrines avec les enseignements des Upaniṣad, il interprétera de cette manière l'*advaita* des Écritures : les

1. Vijñanabhikṣu, qui est en réalité un Védantin, a fait un bloc de l'ensemble des âmes affranchies. Il donne à leur totalité, non pas le nom de puruṣa, mais celui de Brahman (p. 143).

âmes sont unes, parce qu'elles sont toutes de même essence [1].

N'étant pas individualisées, les âmes sont partout présentes. Comment on peut concilier ce caractère avec leur pluralité, c'est ce que Śankara demande aux docteurs du Sānkhya (*Ved-S.*, p. 699). Ils ont pu répondre que, pour substantielles qu'elles fussent, elles ne sont pas matérielles, et que, par conséquent, l'impénétrabilité de la matière ne les concerne point : « Si l'âme était étendue, elle serait formée de parties, et, par conséquent, elle serait périssable ; si elle était un atome, on ne pourrait s'expliquer que la perception se fasse dans tout le corps » (Vijñ., p. 23), — « Entre les âmes, il y a à la fois non-différence, puisqu'elles ne sont pas distinctes au point de vue de l'espace, et différence, puisqu'elles sont les unes pour les autres dans un rapport de réciproque non-existence » (Vijñ., p. 68). Les âmes ne sont pas seulement en dehors de l'espace ; elles sont aussi en dehors du temps et de la causalité ; temps, espace et cause sont tous trois du domaine de la prakṛti.

Le puruṣa est lumière ; il est esprit. Ce ne sont point là des *qualités* d'une substance dénuée, comme nous avons vu, de toute qualité. La lumière, l'esprit constitue l'être même de cette substance. L'esprit n'est pas de l'âme, il est l'âme [2]. Lumière, le puruṣa n'a pas besoin d'autre chose que de lui-même pour « éclairer » ; pensée pure, il n'a pas besoin de l'existence d'un objet pour « penser ». Si, pour penser, il lui fallait un objet, et par conséquent, ainsi que nous verrons, l'intermédiaire de l'organe interne, il ne serait pas « connaisseur » en état de sommeil sans rêve, c'est-à-dire à un moment où la psyché est abolie. Or, la preuve qu'alors aussi la lumière « éclaire », c'est qu'au réveil on se dit : « J'ai

1. Leur unité est une homéousie *(sāmānyatva)*, et non une homousie *(ātmaikyatva)*, comme on disait au temps des polémiques soulevées par l'arianisme.

2. Immuable, partout présente et pensée pure *(cin-mātra)*, c'est la description du puruṣa dans Vijñānabhikṣu (p. 106) ; la « triple » est au contraire « dépourvue de conscience » *(acetana)* (*S. S.* I, 126).

bien dormi » (Anir., ad *S. S.* I, 148). On ne s'étonnera pas que cette lumière soit invisible, puisque ne sont visibles que prakṛti et ses dérivés. Du moins se révèle-t-elle par son reflet, comme le soleil, quand une maison lui fait écran, est visible par l'éclairement des objets. Ce reflet, qui vient indirectement attester la présence du puruṣa, c'est la manifestation dans l'univers d'un principe spirituel et conscient.

§ 3. — *Les relations de la prakṛti et du puruṣa.*

A. La théorie du lien

Les deux principes fondamentaux, l'Être et le Devenir, le Conscient et l'Inconscient, tous deux infinis, ne sont pas simplement juxtaposés; ils ne demeurent pas étrangers l'un à l'autre. Il s'établit entre eux un lien, *bandha* ou *sambandha*. Ce lien, c'est la vie : il explique la création, la connaissance et le salut.

Le voisinage immédiat du puruṣa produit en effet, dans la prakṛti, un ébranlement *(kṣobha)*, et détermine ainsi d'une manière indirecte l'évolution dont nous avons passé en revue les grandes phases. Cette évolution, en individualisant la prakṛti, provoque la formation d'un corps subtil, en relation avec chaque puruṣa. C'est par l'intermédiaire, et en quelque sorte sur le terrain de l'organe interne, que se noue le lien du puruṣa et de la prakṛti.

L'effet immédiat du lien, c'est la formation d'individus vivants, de *jīva*. Le *jīva* est l'âme empirique ; par opposition au puruṣa, l'âme en soi, il est le moi inférieur (Anir., p. 88, sq.). Lui, nous le percevons directement dans l'existence phénoménale que nous menons ; il est « l'âme caractérisée par l'organe interne » (Vijñ., p. 48), ou l'âme différenciée (*viśiṣṭa*, *S. S.* VI, 63).

Le jīva a pour support, pour *upādhi*, tout l'agrégat des vingt-trois principes évolués de la prakṛti. Il naît, il meurt,

il renaît, en tant qu'associé à cet organisme physique et psychique auquel sa destinée est liée (Vijñ., p. 67). En chacune de ses existences, il fait des expériences qui se cristallisent dans l'organe interne, sous forme de résidus, et ces empreintes déterminent la forme nouvelle en laquelle le corps subtil se créera dans l'existence subséquente un corps grossier, né de père et de mère.

Mais ces principes évolués et ces empreintes ne fournissent que le substratum et le dessin de la vie individuelle. Le principe même de la vie, cette force d'une nature si spéciale, se dégage grâce au puruṣa. La présence de l'âme est la condition primordiale de la conscience et de la vie. « L'embryon pourrirait dans le sein maternel s'il n'était déjà à ce moment sous la domination de l'âme » (*S. S.* VI, 60). Dénués de toute spiritualité, les dérivés de la prakṛti constituent le règne de la mort et d'autres phénomènes qui lui ressemblent (Vijñ., p. 93; cf. *S. S.* III, 21 et Anir.). Le voisinage de puruṣa, c'est là ce qui différencie les êtres vivants des choses inanimées.

Le *bandha* n'a pas eu de commencement. « Même si le rapport de possesseur et de possédé, où sont entre eux le puruṣa et la prakṛti, est un effet de l'activité, ce rapport n'en est pas moins sans commencement, de même que celui de la semence et du rejeton » (*S. S.* VI, 67).

Le lien n'est point inhérent à l'âme. Il est pour elle ce que la chaleur est pour l'eau qu'on a mise en contact avec le feu : « Eternelle, naturellement pure, connaissante et libre, l'âme n'est liée que si elle est liée à la prakṛti » (*S. S.* I, 19). Le lien est pour l'âme un *upādhi*, donc quelque chose d'adventice[1]. C'est pour cela qu'elle peut en être affranchie. En effet, ce qui est essentiel à un être dure aussi longtemps que cet être; on ne peut pas délivrer le feu de sa chaleur (Vijñ., p. 9).

Le lien du puruṣa et de la prakṛti n'est point irréel. Pour

1. *aupādhiko bandhaḥ*, Vijñ. p. 13.

l'eau chaude, la chaleur est un upādhi réel. Il en est de même du bandha, quoi que disent les adeptes du monisme védantique. Et encore ceux-ci ne montrent-ils pas qu'ils le considèrent en fait comme réel, puisqu'ils prescrivent, pour le faire cesser, des pratiques fort difficiles, telles que la concentration de la pensée (Vijñ., p. 15)? Il n'est donc point un produit de l'*avidyā*, de la nescience, au sens du moins que lui donnent les Védantins, pour lesquels l'avidyā est illusoire. L'expérience prouve qu'on ne peut lier quelqu'un avec une corde qu'on a vue en rêve (Vijñ., p. 15).

Telle est donc la solution proposée par le Sānkhya pour le grave problème de l'existence individuelle. Ce lien, qui constitue la vie empirique, est réel, mais il n'est pas inhérent. Réel, il faut s'en délivrer; non-inhérent, on peut s'en délivrer.

On dira sans doute : Il importe peu que le bandha soit inhérent ou non à l'âme; s'il suffit que le puruṣa soit proche de la prakṛti pour nouer le lien et déterminer au sein de la prakṛti la création d'un organisme qui, associé à ce même puruṣa, produira un individu vivant, jamais on n'aura la garantie que le puruṣa ne retombera pas une fois ou l'autre sous le joug du bandha, et sa libération ne peut, en conséquence, passer pour définitive. Les deux substances ne sont-elles pas, en effet, partout présentes, donc partout voisines?

Erreur, répondent les docteurs du Sānkhya. Pour qu'il en fût ainsi, il faudrait que le lien fût imposé du dehors au puruṣa; il faudrait que celui-ci fût une substance passive, subissant avec nécessité l'action d'agents qui lui sont extérieurs. Or, l'Être n'est pas plus souffrant qu'il n'est agissant, et son autonomie foncière demeure intacte dans le bandha. Celui-ci, en effet, a sa première origine dans le puruṣa et non dans la prakṛti. Dans l'état « naturel » des choses, le puruṣa ne se distingue pas du corps subtil qui lui est associé; il s'imagine agir et souffrir, percevoir et décider, alors que c'est le corps subtil qui agit et qui souffre,

qui perçoit et décide. Ce « non discernement », *aviveka*, voilà la cause profonde de l'enchaînement du puruṣa à la prakṛti. Tant qu'il dure, le lien n'est pas rompu, mais c'est du puruṣa que dépend sa rupture plus ou moins prochaine.

Fort bien, diront les adversaires ; nous admettons que le non-discernement a sa source dans l'âme même. Nous aimerions du moins savoir d'où vient cette erreur, et comment elle a pris naissance dans le puruṣa. A cette indiscrète question, le Sānkhya se dérobe ; il répond par une fin de non-recevoir : le non-discernement ne prend pas naissance dans l'âme, puisqu'il n'a pas commencé. « L'erronée identification du puruṣa avec la prakṛti, et l'empreinte qu'en chaque existence cette identification laisse dans l'organe interne, pour amener, dans une existence ultérieure, la production d'une semblable erreur, forment une chaîne qui est sans commencement, tout comme celle de la semence et du rejeton. Puisqu'elle est sans commencement, il n'y a pas lieu d'expliquer son origine » (Vijñ., p. 28). Il faut bien, en effet, que l'*aviveka* n'ait pas eu de commencement, puisque le lien, qui en est la conséquence, n'a lui-même pas commencé : « Si le non-discernement avait eu un commencement, il y aurait eu libération avant sa production, et lien après ; par conséquent, une âme affranchie eût été liée (ce qui est inadmissible). Et puisque, par le fait de la non-existence antérieure du non-discernement, l'affranchissement serait déjà réalisé[1], il serait bien inutile de faire aucun effort pour détruire ce non-discernement » (Anir., ad *S. S.* VI, 12)[2].

1. C'est une application du principe de la co-éternité de la cause et de l'effet.

2. On voit qu'en dernière analyse, la vraie cause de l'existence individuelle, dans le Sānkhya comme dans le Védanta, est une erreur de l'âme. La différence entre les deux systèmes, c'est que le second ne peut admettre que l'erreur, étant en soi quelque chose de négatif, puisse avoir des effets positifs.

Le Sānkhya n'aurait pas mérité son nom, s'il n'avait dénombré et étiqueté les diverses espèces d'erreurs. Il en reconnaît cinq : l'*avidyā*, qui confond

B. Les effets du « bandha » sur le puruṣa et sur la prakṛti

Le puruṣa et la prakṛti subissent l'un et l'autre les conséquences du rapport qui les enchaîne.

Pour le puruṣa, le lien comporte en première ligne une « imputation », *adhyāsa* (*S. S.* II, 5) : on lui attribue abusivement une activité et une passivité qui ne lui appartiennent pas, mais qui ne concernent, en réalité, que l'organe interne. « Comme un homme qui n'est pas un voleur, est soupçonné d'en être un, s'il est pris avec des voleurs, de même l'âme, tout inactive qu'elle est, est considérée comme active parce qu'elle est en relation avec les trois guṇa » (Gauḍ., ad *Kar.* 20). En effet, éclairées par le puruṣa, les modifications dont l'organe interne est le théâtre, deviennent conscientes; un reflet en revient à l'âme qui, par sympathie, subit le contre-coup de toutes ces affections. Mais que l'organe interne soit à l'état de repos, et l'âme, débarrassée temporairement de ces reflets, recouvre son indépendance[1]. C'est le cas dans le sommeil profond et dans la méditation intense; c'est le cas d'une manière définitive quand l'âme est délivrée : « De même que, par le voisinage d'une fleur d'hibiscus, le cristal paraît coloré et dépendant, et qu'il perd sa coloration et recouvre son indépendance, dès que la fleur est éloignée, de même l'âme est influencée par les affections de l'organe interne, jusqu'au moment où la libération la soustrait à cette influence » (Vijñ., p. 85).

A certains égards, le puruṣa tire avantage du lien où il est engagé. En effet, s'il n'est pas actif et jouisseur, du

ce qui est de l'âme, et ce qui n'en est pas; l'*asmitā*, qui consiste à dire : « Je suis »; le *rāga*, le désir; le *dveṣa*, la répulsion; l'*abhiniveśa*, l'attachement à l'existence. Il appelle la 1re « obscurité », la 2e « stupeur », la 3e « grande stupeur », la 4e « ténèbres », la 5e « épaisses ténèbres ». Voir, par ex., *Kar.* 48, et Vijñ., p. 97, sq.

1. *svastho bhavati* (Vijñ., p. 84).

moins est-il un témoin *(sākṣin)* de tout ce qui se passe dans l'organe interne, et un témoin qui n'est nullement désintéressé : « Le puruṣa est le témoin des trois états de l'organe interne, la veille, le rêve et le sommeil profond pendant lequel on conserve encore la conscience du sentiment d'aise qu'on éprouve. Si les affections de l'organe interne sont abolies, ce qui peut arriver dans le sommeil profond, et ce qui arrive en tout cas dans la mort [1], dans la contemplation intense et dans l'état créé par le salut, l'âme n'est plus témoin. Car, pour l'âme, être témoin, cela veut dire éclairer les affections de l'organe interne de manière qu'elles se reflètent en elle » (Vijñ., p. 66) [2].

Sujet de toute connaissance, le puruṣa ne peut se connaître directement lui-même, car les notions de sujet et d'objet s'excluent. Mais, par réflexion dans ce pur miroir qui est l'organe interne, la connaissance devient possible (cf. Vijñ., p. 48) [3], et par là le discernement, condition du salut. Dans ces conditions, on sera peut-être tenté de donner raison à M. Garbe, quand il dit [4] que le non-discernement et le discernement étant l'un un état, l'autre une opération de la *buddhi*, c'est-à-dire de la « matière », c'est en dernière analyse la matière qui lie et qui délie le puruṣa. Il ne faut cependant pas oublier que le puruṣa est en soi libre, éternellement libre ; que tout le processus de bandha et d'affranchissement ne concerne directement que le jiva, c'est-à dire l'âme diversifiée par l'adjonction d'*upādhi ;* que le puruṣa n'en est, en somme, pas plus affecté qu'une source de

1. Entre deux existences successives.

2. Voir aussi *S. S.* I, 161.

3. « Si, pour prouver l'existence de l'esprit, on allègue la lumière de l'esprit, l'objection qui sera faite, c'est qu'une même chose ne saurait être objet et sujet. Car, pour qu'un objet soit éclairé (et arrive ainsi à la connaissance du sujet), il faut qu'il y ait connexion de l'objet à éclairer et d'une source de lumière. Or il serait inconcevable qu'une chose soit directement en union avec elle-même Mais par l'intermédiaire des affections de l'organe interne, l'esprit, sous la forme de reflet, peut entrer en union avec lui-même sous la forme de « reflétant » (Vijñ., p. 157).

4. *Sankhya-Philosophie*, p. 288, sq.

pure lumière n'est modifiée en son essence par la suppression de verres diversement colorés sur lesquels ses rayons vont se réfléchir.

L'influence exercée par le « lien » sur la prakṛti se manifeste par des phénomènes qui sont les uns illusoires, les autres réels. Grâce au voisinage de la substance qui est esprit pur, l'activité de la prakṛti s'éclaire, et celle-ci, — ou du moins le corps subtil qui est évolué d'elle, — apparaît comme spirituelle; c'est qu'un reflet de conscience est tombé sur elle [1]. Cette spiritualité est le résultat d'une fausse attribution, tout comme l'activité imputée au puruṣa.

Ce qui est réel, au contraire, c'est la mise en jeu des forces qui sont encore latentes dans la prakṛti. Celle-ci est attirée par le puruṣa, comme le fer par l'aimant, et, sollicitée par cette attraction, elle se déploie, agit, devient multiple et s'individualise organiquement. « Les produits de la prakṛti sont multiples en vertu même de la distinction des âmes » (Anir., p. 67); en effet, à chaque âme correspondent un organe interne, des sens, un corps grossier.

Dans l'association formée par le puruṣa et la prakṛti, les deux membres ne sont point égaux. Ils sont tous deux éternels, il est vrai, et aucun d'eux n'est issu de l'autre. Mais la suprématie de l'Esprit est affirmée à maintes reprises [2], et son rapport avec la prakṛti est celui du possesseur avec l'objet possédé [3]. Comme, de ces deux termes, celui qui désigne le principe dominateur est masculin, et signifie originairement l'homme *(vir)*, il est assez naturel que le Sâṅkhya hindouisé du Mahâbhârata et des Purâṇa l'ait opposé à la prakṛti, comme le principe mâle au principe femelle. Et

1. *Kar.* 20; *S. S.* I, 164, etc. Dans les cas de suspension temporaire du lien, c'est-à-dire dans le sommeil profond, dans l'extase, au moment d'une des dissolutions périodiques du monde, les fonctions de l'organe psychique n'arrivent plus à la conscience. Cf. Vijñ., p. 12.

2. Ainsi dans *S. S.* V, 114; 115; I, 142.

3. *Scâmin : sva ; S. S.* VI, 67 et ailleurs.

puisque l'un est la lumière, l'autre la substance active, mais inconsciente, il ne faut pas s'étonner que de bonne heure on ait assimilé le premier au savoir, le second au non-savoir des Upaniṣad et du Védanta[1].

§ 4. *La collaboration du puruṣa et de la prakṛti.*

L'association des deux substances primordiales est nécessaire pour que puisse se former le triple mécanisme de la création, de la connaissance et du salut. Féconde et bienfaisante, leur collaboration a suggéré aux penseurs du Sānkhya quelques-unes de ces comparaisons frappantes qui donnent un parfum de poésie à ce rationalisme ordinairement si sec et si pédant. Une des plus fameuses est celle qu'emploie la Kārikā (21), et que le commentateur Gauḍapāda développe en ces termes : « Abandonnés par leurs compagnons de route, qui ont été attaqués et dispersés par des brigands, un aveugle et un paralytique se rencontrent, et conviennent de répartir entre eux deux la marche et la vision. Le paralytique monte sur les épaules de l'aveugle, et c'est ainsi qu'ils peuvent continuer leur voyage. L'âme, comme le paralytique, voit mais ne peut se mouvoir; la prakṛti se meut, mais ne voit pas : elle ressemble à l'aveugle. Arrivés à destination, les deux voyageurs se séparent. De même, quand l'âme a été libérée, la prakṛti cesse d'agir, et l'association qui les réunissait est dissoute. » La Śvetāśvatara-Upaniṣad, qui a profondément subi l'influence du Sānkhya, assimile la prakṛti et le puruṣa à une chèvre et à un bouc; la chèvre est rouge, blanche et noire; elle met bas un grand nombre de petits, tricolores comme elle; parmi les boucs, les uns, pleins de désir, la fécondent; les autres passent indifférents[2].

Création, connaissance et salut, ce sont ces trois opérations accomplies par la prakṛti au service du puruṣa que nous avons maintenant à étudier. Elles sont étroitement solidai-

1. *Mbhr.* XII, 11419, etc.
2. *Śc.-Up.* 4, 5; la *Mahanārāyaṇa-Up.* a répété le même vers (10, 5).

res les unes des autres, car la création n'a d'autre but que de procurer à l'âme la connaissance, et celle-ci aboutit nécessairement au salut : « Quel que soit celui de ses maîtres à qui la prakṛti ne s'est pas encore montrée, elle s'unit avec lui en la forme d'organe interne, dans le but de lui montrer sa manière de faire » (Vijñ., p. 24).

A. Le mécanisme cosmique.

Etant donné d'une part que le principe moteur se trouve exclusivement dans la substance non spirituelle, — d'autre part que le mouvement n'est pas aveugle, mais se fait en vue d'un but déterminé, comment expliquer le jeu de cet univers qui apparait à nos yeux, et comment expliquer aussi la création, c'est-à-dire la première mise en mouvement des activités qui se trouvent en puissance dans la prakṛti ?

α. *Le rôle de la prakṛti.*

Le Sāṅkhya ramène tout le déploiement du monde phénoménal à un mécanisme; la cause matérielle de l'univers est la prakṛti; le moteur en est la « force », la *śakti* qui est inhérente à la prakṛti, comme la chaleur est inhérente au feu. La prakṛti est naturellement active, et son activité, toute spontanée, peut être assimilée à la fermentation qui se produit dans le lait quand il se caille (*S. S.* III, 59; Vijñ., p. 103 ; ou bien encore, comme disent la Kārikā (57) et les Sāṅkhya-sūtra (II, 36; 37), l'activité de la prakṛti se développe d'elle-même, comme afflue le lait dans les mamelles de la vache qui nourrit un veau. Et pour marquer mieux encore combien la prakṛti est indépendante de tout agent externe[1], un sūtra (III, 60) enseigne qu'elle agit « comme le temps » : une saison s'en va, une autre vient ... sans que cela dépende de quoi que ce soit que du temps lui-même[2].

1. C'est ce que Vijñānabhikṣu (p. 101) appelle le *Svatantrya* de la prakṛti.
2. Certains passages d'Upaniṣad représentent le monde comme créé en

Quand un potier fabrique un pot, il se produit dans son organe interne une série de modifications enchaînées les unes aux autres : à l'entendement, *manas*, appartient l' « idéation » du pot; l'*ahaṁkāra* met en relation l'idée formée par le manas avec le moi du potier : « mon pot » : et c'est la *buddhi* qui « décide » la production de l'objet. Si l'organe interne conçoit, subjective et décide, c'est en vertu des impressions emmagasinées en lui, lesquelles résultent d'antérieures activités concevantes, subjectivantes et voulantes. Et ainsi de suite à l'infini. Les impressions, *vāsanā*, sont dans toute la série des créations d'une même personnalité l'élément,— toujours semblable, mais sans cesse enrichi ou modifié par le jeu même de la vie individuelle, — qui enchaîne nécessairement les uns aux autres les actes de cette personnalité. Or buddhi, ahaṁkāra et manas sont des substances-fonctions évoluées de la prakṛti, c'est-à-dire du principe qui a pour caractère la non-spiritualité et l'inconscience. L'intervention de l'organe interne n'empêche donc pas que l'opération créatrice ne soit toute mécanique. Dans tous les phénomènes, qu'ils soient cosmiques ou psychiques, il n'y a jamais qu'une modification de la prakṛti, et une modification dont la forme est déterminée par le résidu laissé dans l'organe interne, c'est-à-dire dans la prakṛti, par les modifications antérieures. La prakṛti est la cause matérielle de tout phénomène, et c'est dans le *karman*, l'acte, que réside la cause efficiente, ou, comme disent en général les docteurs du Sānkhya, c'est dans l'*adṛṣṭa*, la force invisible : « L'activité de la prakṛti se produit d'elle-même, en vertu de l'attraction exercée par les actes; elle est par conséquent sans commencement » (*S. S.* III, 62). Elle est sans commencement, car les *vāsanā* plus

vertu des énergies propres de la matière, et ne font intervenir aucun principe extérieur. Ainsi la *Chānd.-Up.* 3, 9 expose qu'il y eut « au commencement le non-être; et le non-être fut l'être; l'être se développa *(samabharat)*; un œuf naquit, s'ouvrit au bout d'un an; une des moitiés de la coquille était d'argent, ce fut la terre; l'autre était d'or, ce fut le ciel... Et puis, le soleil prit naissance. Et quand il naquit, il y eut jubilation. Tous les êtres et toutes les énergies *(kāmaḥ)* se manifestèrent.

anciennes expliquent intégralement les actes, et les impressions laissées par ces actes expliqueront à leur tour les actes ultérieurs. La vasanā est à l'acte qu'elle détermine, ce que le subtil est au grossier, ce que la cause est au produit.

β. *Le rôle du puruṣa.*

Tout « invisible » que soit la force qui fait mûrir les actes, on ne peut pas dire que son opération soit bien mystérieuse; elle n'est pas autre chose que la manifestation nécessaire de l'empreinte laissée dans un substrat qui, pour être subtil, n'en est pas moins matériel. Ce qui est vraiment mystérieux, c'est le rôle que, dans le roulement de l'univers, le système attribue à la substance inactive, au puruṣa, qui est, comme nous avons vu, la cause téléologique du fonctionnement de la prakṛti et de ses dérivés. « Les organes entrent en activité en vertu de leur dépendance réciproque; seul le but de l'âme est la cause de leur fonctionnement » (*Kār.* 31). — « De Brahman jusqu'au brin d'herbe, la création se fait en vue de l'âme, et continue jusqu'à ce que l'âme se distingue (de la prakṛti) » (*S.S.* III, 47). Non seulement la substance active nous est donnée comme soumise au puruṣa; non seulement elle ressemble à un serviteur qui agit pour le compte d'autrui, et l'intérêt de son maître est l'unique mobile de son activité, mais encore c'est le voisinage du puruṣa qui détermine la direction dans laquelle la prakṛti se meut et se manifeste; de sorte que, tout en étant inactif, le puruṣa se trouve être le promoteur, le véritable auteur[1] de l'épanouissement du monde des noms et des formes.

Ce rôle, le puruṣa l'a rempli lors de la création primordiale: il le remplit encore dans toute la série des créations secondaires qui forment la vie de l'univers. Dans celles-ci, la présence du puruṣa agit sur la prakṛti de manière à la faire évoluer dans l'intérêt de sa délivrance finale ; il en a

1. Au sens du latin *auctor*.

été de même à l'origine des choses. Toute la différence, c'est qu'actuellement le puruṣa agit sur une substance déjà diversifiée, alors qu'au début même de l'évolution, il a causé par son voisinage même cet ébranlement *(kṣobha)* qui a mis fin à l'équilibre des guṇa, et transformé une substance jusqu'alors amorphe en un monde de plus en plus composite.

Toute cette théorie est une évidente déviation de la conception strictement mécanique que nous avons trouvée à la base de ce système rationaliste. Il est intéressant d'examiner comment les maîtres de cette école en sont venus à présenter le mécanisme cosmique comme produit par un ébranlement dont la cause est en dehors de la substance primordiale.

Ecartons tout d'abord l'idée que, mettant à l'origine des choses l'équilibre des guṇa, ils se sont trouvés dans la nécessité d'expliquer par une cause externe la rupture initiale de cet équilibre. C'est là une obligation qu'ils n'ont nullement sentie. Comme tous les Hindous, les philosophes de cette école ont partagé la vie de l'univers en une série de déploiements et de réabsorptions de la nature. Dans chaque période de dissolution, l'équilibre des guṇa se trouve temporairement rétabli. S'il y a ensuite création nouvelle, c'est à cause des impressions qui résultent du précédent épanouissement de l'univers, et qui, dans le *pralaya*, sont restées emmagasinées et virtuellement actives. L'hypothèse mécanique suffit donc à expliquer les alternances de manifestation et de subtilisation de l'univers. Mais s'il en est ainsi à chacune des créations périodiques du monde, les disciples de Kapila n'avaient plus qu'à invoquer l'enchaînement sans point initial des causes et des effets : la multiplicité phénoménale de l'univers existe parce qu'elle a toujours existé. En raisonnant de cette manière, non seulement ils n'avaient pas besoin de faire intervenir le puruṣa, mais encore ils écartaient de leur chemin une grave difficulté qu'un des commentateurs les plus récents des Sūtra, Mahādeva, a

fort bien sentie, et dont il n'a pu se débarrasser que par un tour d'escamotage. Après avoir dit que la création primordiale se produisit sans qu'il y ait eu un acte de volition, — et en effet la volition est du domaine de la *buddhi*, et la création première, ayant eu pour effet de créer le premier des dérivés, c'est-à-dire précisément la buddhi, n'a pu être précédée d'une volition, — Mahadeva est obligé d'ajouter qu'en conséquence cette première création s'est faite sans qu'il y ait eu de « dominateur réel » [1], et que c'est par métaphore qu'on peut parler d'une domination de l'âme au moment de la première évolution. Plutôt que de recourir à un expédient aussi misérable, n'eût-il pas mieux valu renoncer purement et simplement à la théorie qui faisait du puruṣa le véritable initiateur de la création?

Une explication plus plausible, ce serait que le Sānkhya a cru pouvoir passer par dessus les difficultés inextricables où l'enveloppait sa cosmogonie, lorsque, de rationaliste qu'il était dans le principe, il est devenu, comme d'autres philosophies de l'Inde, un moyen de libération, un remède contre la souffrance. Ce serait alors qu'il aurait introduit dans le système une notion de finalisme qui, en soi, était inconciliable avec la conception mécanique de l'univers. Ce qui nous oblige cependant à rejeter cette hypothèse, c'est que si vraiment il n'avait eu d'autre objet que d'étayer sa théorie du salut, il avait sous la main un expédient plus simple, qui ne pouvait que tenter cette école ennemie de toute complication inutile. Il lui suffisait, en effet, d'enseigner que, des deux substances également primordiales, également éternelles, l'une, la prakṛti, agit et se déploie spontanément, en vertu de sa force inhérente, de la même manière que si le puruṣa n'existait pas, — et que l'autre, témoin de cette activité, arrive à la perception de son absolue distinction par la connaissance même de la prakṛti et de ses œuvres.

Nous pouvons donc nous tenir pour certains que si le Sān-

1. *mukhyadhiṣṭhātṛ*.

khya a été téléologique, c'est qu'il avait pour cela des raisons positives. Il s'est refusé à ne voir dans l'évolution de la prakṛti que le jeu de forces aveugles. Mystère pour mystère, la théorie qui admet une action exercée par l'inactive substance sur la substance éternellement mouvante, lui a paru plus concevable que celle qui poserait deux principes coexistant partout et toujours en face l'un de l'autre, et restant éternellement étrangers. Le fait même de la connaissance prouve assez que le sujet qui connaît et l'objet connu sont en connexion l'un avec l'autre.

γ. *Création et dissolution de l'Univers.*

Bien qu'elle ait été faite dans l'intérêt de l'âme, la création initiale a été mauvaise; c'est à une maladie qu'on assimile l'ébranlement qui s'est produit dans la triple substance. Il y a, en effet, une remarquable analogie entre la manière dont s'accomplit l'évolution de la prakṛti et la théorie médicale en vertu de laquelle toutes les maladies proviennent d'une rupture d'équilibre entre les trois humeurs fondamentales[1]. Il faut croire, par conséquent, qu'il y a des maladies

1. La médecine hindoue est pleine de conceptions psychologiques ou cosmologiques empruntées au Sankhya; voir, par exemple, Jolly, *Medicin*, p. 45, sq. La théorie des trois guṇa, et celle des trois sucs fondamentaux (le vent, la bile, le mucus) ne sont évidemment pas indépendantes l'une de l'autre. Non seulement c'est de part et d'autre l'équilibre ou le déséquilibrement des substances ou des sucs qui expliquent, là les alternatives de reploiement et de déploiement de l'univers, ici la santé et la maladie; mais encore toutes les idiosyncrasies psychiques et physiques sont, pour les médecins, de nature pathologique et peuvent être ramenées à la prédominance de l'un ou l'autre des sucs. Les hommes peuvent être classés en venteux, bilieux et lymphatiques, tout comme les êtres sont *sāttvika*, *rājasa*, *tāmasa*, c'est-à-dire rattachés à la bonté, à la passion, aux ténèbres (cf. Jolly, *ib.*, p. 40, sq.). Enfin, de même que la prakṛti, c'est par une sorte de fermentation que les trois sucs fondamentaux entrent en activité pour produire les différences de tempéraments et les maladies; cf. Jolly, *ib.*, p. 47.

Il est évident que le nom donné aux trois sucs, c'est-à-dire *doṣa*, littéralement « le défaut », est en relation avec le mot *guṇa*, pris au sens de qualité; il n'est guère moins évident que ce sont les sucs qui ont été nommés d'après les éléments constitutifs des choses, et non pas l'inverse.

salutaires, et que la création en est une. Sans cette souffrance qui, sous forme de reflet, résulte pour le puruṣa de son association avec l'organe interne, les âmes ne parviendraient pas à la connaissance de leur distinction, et resteraient éternellement engagées dans les liens de la vie individualisée. Il en est donc de la création comme de ces fièvres qui ont pour effet l'élimination des principes nocifs. Qu'il y ait guérison, il n'y a plus de lien, plus d'influence exercée par le puruṣa sur la prakṛti : la prakṛti reprend son équilibre, ce qui est pour elle une manière de dissolution[1].

Une fois la machine mise en mouvement, tout pourrait à la rigueur se dérouler par le seul effet des actes antérieurs. La création universelle n'est, ou il ne s'en faut guère, que la somme des créations particulières : « La création, prise dans sa totalité, est effectuée par l'ensemble des actes accomplis par les âmes empiriques » (Vijñ., p. 90). Il en résulte que l'univers entier s'explique par le jeu de l'organe interne[2], par l'action des *vāsanā* et des désirs que font naître les impressions emmagasinées. Ou plutôt, il s'expliquerait de cette manière, si, comme nous venons de le voir, la présence du puruṣa n'était pas aussi un facteur dont il faut tenir compte : telle la déclinaison des atomes dans le déterminisme épicurien.

On distingue, en général, neuf moments dans l'évolution de la prakṛti[3]. En outre, la vie universelle est comme ponctuée de périodes d'évolution suivies de périodes d'involution, de périodes dans lesquelles les puissances actives sont éveil-

1. Vijñānabhikṣu a une façon très simple de résoudre le problème : « Si la prakṛti, qui agit comme un serviteur de puruṣa, se trouve agir pour la souffrance de son maître, c'est qu'elle est un mauvais serviteur » (p. 103).

2. Et tout spécialement de l'*ahaṃkāra* ; en effet c'est l'ahaṃkāra qui est cause de toute création et de toute destruction de l'univers, parce que le désir est son attribut *bhāvana*, et que le désir est la cause efficiente de toute création : voir Vijñ., p. 76, et ce qu'il dit à propos des sūtra, VI, 64 : 66.

3. Voir, par exemple, *Mbhr.* XII, 11558-11561 ; on trouvera *Mbhr.* XII, 11237-11242, une cosmogonie quelque peu différente.

lées, et d'autres où elles sont endormies. A chaque destruction de l'univers, l'organe interne est dissous, comme tous les autres produits de la prakṛti, mais le puruṣa s'en reconstitue un nouveau au moment de la création subséquente, en vertu de l'influence occulte de son karman. On demandera où se trouvent, au moment de la dissolution du monde, le mérite et le démérite, puisqu'il n'y a pas d'organe interne. Voici la réponse: « Pas plus que l'éther, l'organe interne ne périt alors d'une manière absolue. Car l'organe interne existe de deux manières, comme produit et comme cause. Le mérite, le démérite, les empreintes subsistent dans l'organe interne pendant qu'il subsiste lui-même en la forme de cause [1] » (Vijñ., p. 121).

Les abondants détails avec lesquels les écrivains de l'école exposent la cosmologie, n'intéressent qu'indirectement l'histoire des idées hindoues. On me permettra par conséquent de ne pas m'y arrêter.

δ. *L'athéisme du Sānkhya.*

L'opposition radicale que le Sānkhya met entre la substance inactive mais spirituelle, et la substance active mais inconsciente, a eu pour conséquence inévitable une conception athée de l'univers. Rien de commun entre la prakṛti et le puruṣa. Donc, pas de Dieu. Dieu en effet ne saurait être que le principe supérieur où le monde et le moi trouvent leur unité, leur harmonie.

Le Sānkhya est athée. Il l'est en ce sens qu'il nie l'existence d'un Dieu suprême, créateur et régulateur du monde et de la vie. Il la nie, parce que n'ayant trouvé Dieu ni dans le moi, ni dans le monde, ne l'ayant par conséquent trouvé nulle part, il s'est passé de cette hypothèse.

1. C'est-à-dire à l'état subtil, si l'on peut parler d'un état subtil de ce qui fait déjà partie du corps subtil.

Dans le principe, l'athéisme du Sānkhya fut certainement un fait, plutôt qu'une thèse qu'on se crût obligé de démontrer. La question : Y a-t-il un Dieu ? ne s'était pas encore imposée à la pensée cherchant à expliquer rationnellement l'énigme de l'univers ou de la vie humaine. Comme on sait, elle ne se posait pas non plus pour les philosophes grecs antésocratiques ; elle n'existait même pas pour Platon au début de sa carrière, et il est bien probable que c'est par Platon que la notion de Dieu a été mise au centre de la recherche philosophique.

Le Sānkhya aurait sans doute continué à ignorer ce problème, s'il ne s'était trouvé en contact avec d'autres systèmes qui ont fait une place, et une large place, au concept d'un Dieu personnel et tout-puissant. Le conflit a dû être d'autant plus inévitable qu'au nombre des philosophies théistes se trouvait précisément le Yoga, qui a tant de points communs avec le Sankhya. Or quand on est d'accord sur presque tous les problèmes, on est d'autant plus amené à discuter le point sur lequel on diffère. Il a bien fallu que le Sānkhya s'expliquât sur la question *Īśvara*, et dît pourquoi il niait l'existence d'un Dieu créateur, alors que le Yoga faisait de cette notion un des pivots de son enseignement.

Obligés de justifier leur athéisme, les docteurs du Sānkhya déclarent que l'existence de Dieu n'est pas prouvée (*S. S.* I. 92 ; — qu'il est impossible de la démontrer (*ib.* V, 10 ; 11)[1] ; que, Dieu existât-il, on ne voit pas à quoi il servirait, puisqu'il ne pourrait être qu'une âme affranchie ou une âme asservie, et que, dans les deux cas, il serait hors d'état d'appeler quelqu'un à la vie (*ib.* I, 94) ; — que s'il était un *jīva*, il aurait des *upādhi*, et serait ainsi en relation avec la prakṛti ; mais, alors, il ne serait pas omniprésent et l'on serait obligé d'admettre un grand nombre

1. Dieu, en effet, échappe aux deux moyens de preuve, la perception et l'induction. La perception, cela va de soi ; mais l'induction elle-même n'est possible que si elle est basée sur une perception : *nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu.*

d'*Īśvara* (Anir., ad *S. S.* VI. 64) ; — que lui attribuer la création, ce serait lui imputer cruauté ou injustice ; cruauté puisqu'il crée la souffrance ; injustice, à cause de l'inégale répartition des souffrances et des joies ; et ce ne serait point le soustraire à ce double reproche que de dire que, dans ses dispensations, il tient compte des individus, puisque ces œuvres mêmes, c'est encore lui qui les aurait dirigées et qui en serait responsable (Vijñ., p. 162 ; Vāc., ad *Kār.* 57). Et si Dieu était un créateur autonome, il créerait sans qu'il y eût mérite ou démérite. — « Mais, disent les théistes, il crée avec la collaboration du mérite. » — En ce cas, répondent les Sānkhya, à quoi bon un Dieu ? Les actes peuvent agir tout seuls. — « Une collaboration ne supprime pas l'activité de l'agent principal. » — Dans le cas de Dieu, une collaboration supprime l'autonomie de Dieu (Anir., p. 180).

Pas plus que le bouddhisme, le Sānkhya ne nie l'existence de dieux individuels, c'est-à-dire d'êtres qui, grâce à leurs mérites exceptionnels, se sont élevés à une forme d'existence supérieure à celle de l'humanité. Ces individualités divines, caractérisées par l'abondance du *sattva*, tandis que le *rajas* domine chez les hommes, sont plus heureux, — « tous leurs désirs, en effet, sont réalisés », — et jouissent d'une vie plus longue. On les présente même comme pouvant tout ce qu'ils veulent (Vāc., ad *Kār.*, 45). Mais, semblables en ceci aux simples humains, ils demeurent engagés dans la circulation universelle ; et quand leur capital de mérite et de démérite est épuisé, il leur faut redescendre les degrés de l'échelle des êtres. Or, un bonheur entaché de caducité n'est plus qu'une souffrance.

Avec le temps, et sous l'influence croissante des idées qui règnent dans l'hindouisme, le Sānkhya se fera, lui aussi, une théogonie. Il n'aura pour cela qu'à identifier tel ou tel des produits évolués de la prakṛti avec les divinités du brahmanisme officiel. Ainsi, le *mahat*, qui a pour caractère la prédominance du sattva, et pour qualité la bienveillance, est appelé Viṣṇu ; l'*ahaṁkāra*, en tant que créateur, est

Brahman; en tant que destructeur, Śiva (Vijñ., ad *S. S.* VI, 66). Ailleurs, on donne le nom de Hiraṇyagarbha à la *buddhi* hypostasiée, et de Prajāpati à l'*ahaṁkāra* (*Mbhr.* XII, 11231 ; 11231). L'athéisme radical d'Aniruddha ne l'empêche pas, à l'occasion, de donner à l' « ātman suprême », opposé au jīva, les épithètes de *Bhagavat* (auguste), de *Maheśvara* (grand souverain), de *sarvajña* (omniscient), c'est-à-dire les titres qu'on donne ailleurs aux dieux personnels, et qui sonnent ici d'autant plus étrangement que le *paramātman* d'Aniruddha n'est pas autre chose que le puruṣa.

B. Le mécanisme de la connaissance

Le lien du puruṣa et de la prakṛti rend la connaissance possible. Pour qu'il y ait perception, il faut que l'organe interne prenne la forme de l'objet à connaître : « Saisir », c'est prendre en soi une copie, *pratibimba*, des objets avec lesquels l'organe interne entre en contact par l'intermédiaire des sens (*S. S.* I, 89; Vijñ., p. 43 ; p. 140). Toute perception est donc une modification du *manas* : « Comme un même homme devient divers suivant les personnes avec lesquelles il est en contact ; qu'il est aimant, s'il se trouve avec la femme qu'il aime ; indifférent, s'il est avec une indifférente ; autrement encore, avec une autre, — de même l'entendement, suivant le sens avec lequel il entre en rapport, se caractérise tantôt par la vue, tantôt par une autre fonction, et se revêt ainsi de formes diverses » (Vijñ., p. 81).

Ce processus, strictement mécanique, comprend plusieurs moments. En vertu de l'accord qui existe entre le corps subtil du sujet connaissant, et les éléments subtils de l'objet connu, dès que le manas entre en communication avec un objet, il se modifie sympathiquement. Si cette modification, dont l'organe interne est le théâtre, arrive à la conscience *(bhāsate)*, c'est que grâce au voisinage du puruṣa,

elle se trouve éclairée. Eclairée, elle se communique à l'âme sous forme de reflet. Atteinte par ce reflet, l'âme connaît (Vijñ., p. 48).

A proprement parler, c'est l'âme qui voit et qui perçoit[1]. L'organe interne est un intermédiaire inconscient *(jaḍa)*, et son rôle se borne à présenter les objets à l'âme, comme un miroir présente les visages qui s'y réfléchissent (Vijñ., p. 140). Mais c'est un intermédiaire nécessaire. Car, « en l'absence de sens corporels, il ne peut se former aucune sorte de connaissance »[2]. Aussi, pour peu que le puruṣa se trouve soustrait à l'influence des modifications qui affectent l'organe interne, il ne voit plus rien, « parce qu'il n'est plus rien qu'il puisse contempler. L'œil ne peut voir que ce qui est coloré; de même, seules les affections de l'âme peuvent être vues par l'âme, et pas autre chose. En état de concentration intense, de sommeil profond, de délivrance, il n'y a plus de modification de l'organe interne, et l'âme recouvre son intégrité » (Vijñ., p. 143; cf. p. 84).

L'organe interne sert aussi à isoler les perceptions. S'il n'était pas associé à un upādhi qui ne peut percevoir que les objets avec lesquels il entre en communication par l'entremise des sens, le puruṣa, partout présent, percevrait à la fois tout ce qui est perceptible dans l'univers. Mais grâce à l'ahaṁkāra, les sensations sont individualisées, c'est-à-dire ne concernent jamais qu'un ou plusieurs individus déterminés[3].

La collaboration de l'âme ne se borne pas à rendre conscientes les sensations au fur et à mesure qu'elles se produisent. C'est à l'âme aussi qu'est due l'unité, la continuité indéfinie de la connaissance[4]. Comme la lumière imprime une image

1. « C'est l'âme qui, par son voisinage, appelle à l'existence les fonctions de la vue et des autres sens, tout comme l'aimant, par son seul voisinage, met le fer en mouvement » (Vijñ., ad *S. S.* II, 29).

2. Śankara, citant un auteur Sankhya, p. 93 (ad *Ved. S.* I, 1, 4).

3. Voir Vijñ., p. 43; p. 159.

4. « L'âme a pour forme une connaissance continue et une » (*nitya-eka-jñāna-rūpa ātmā*), Vijñ., p. 66.

sur un miroir, le puruṣa fixe dans l'organe interne, et plus spécialement dans la *buddhi*, les sensations qu'il élève à la conscience[1]. Ces « empreintes » jouent un rôle considérable dans l'existence des êtres vivants; en s'additionnant et en se fortifiant, elles deviennent des *saṁskāra*, c'est-à-dire des prédispositions physiques, intellectuelles, morales, qui détermineront le cours subséquent de l'existence, et qui sont comme une force emmagasinée dont la détente se produira inévitablement, sinon dans l'existence présente, du moins dans une vie ultérieure[2]. Un de ces saṁskāra, celui dont l'action est la plus apparente, c'est la mémoire[3] qui est le trésor des impressions laissées par le jeu de nos sens dans leurs relations avec le monde des éléments grossiers[4].

Cette théorie de la connaissance a l'avantage de fournir une base solide au réalisme. Les opérations de la sensation, de la perception, du souvenir, se produisent automatiquement. L'appareil récepteur est en quelque sorte le prolongement de l'objet expéditeur; tous deux sont intimement unis par la présence de part et d'autre des mêmes éléments subtils : *similia similibus cognoscuntur*. Aucune chance d'erreur, par conséquent. Et l'induction elle-même, partant de l'observation des « signes caractéristiques »[5], c'est-à-dire des empreintes laissées par les sensations antérieures, procède avec une sûreté qui ne laisse rien à désirer. Quant aux prédispositions, elles n'agissent pas avec moins de nécessité.

1. *S. S.* II, 42; Vijñ., p. 86.

2. Pendant que les dispositions sont encore en puissance, il dépend de nous d'agir sur elles; nous pouvons les modifier, les renforcer ou les neutraliser. Mais dès qu'elles produisent leurs effets, elles nous échappent absolument; nous ne pouvons rien sur ce qui se réalise déjà.

3. « La mémoire est la connaissance qui naît des *saṁskāra* » (Vijñ., p. 84).

4. Les éléments subtils, en effet, ne peuvent être perçus que par les yogins. Seuls, par conséquent, les yogins ont des empreintes de sensations subtiles; c'est pour cela sans doute que seuls ils ont le souvenir de leurs anciennes existences.

5. Ces « caractères » sur lesquels une induction peut être fondée, sont les *linga* d'un objet; ils sont par conséquent pour cet objet ce que l'état subtil est à l'état grossier, ce que le *saṁskāra* est à la réalisation.

Elles peuvent rester endormies un temps plus ou moins long ; mais leur virulence se manifeste toujours au moment voulu, alors que se réaliseront les conditions de leur éveil. C'est ce que veut dire Aniruddha quand, à propos du sūtra V, 1, il enseigne que « la perception, l'induction et le témoignage autorisé procurent la vérité *par leur force propre,* et qu'il n'y a pas lieu d'admettre un facteur *(guṇa)* supplémentaire » (p. 205).

Le puruṣa n'intervient que par son pouvoir éclairant. Mais cela suffit à donner au réalisme du Sānkhya une physionomie à part. Comme le sensualisme, il déclare que rien n'est dans notre intellect qui ne nous ait été fourni par les sens ; il pose la conformité de l'intelligence et des phénomènes, et enseigne que la nature de l'homme est disposée de telle façon que, par l'exercice de ses organes, l'intellect reproduit la réalité sans déformation. Mais en même temps, il réserve la collaboration du moi qui seule, d'après lui, explique le fait de conscience, ce phénomène qui résulte nécessairement de la coexistence d'une source de lumière et d'un objet éclairé. Rappelons enfin, pour achever la caractéristique de ce « système rationaliste », que les sens et l'organe interne ne sont que des instruments ; qu'ils ne travaillent donc pas pour eux, ni pour la substance dont ils relèvent, mais pour le puruṣa exclusivement. La connaissance, produit de la lumière projetée par l'âme, a pour but le salut de l'âme[1].

C. Le mécanisme moral.

α. Le pessimisme du Sānkhya.

Le problème du mal se pose pour le monisme dans des conditions particulièrement embarrassantes. Il n'a, semble-t-il, que deux manières de le résoudre, toutes deux assez

1. *S. S.* II, 46; Aniruddha, ad locum.

peu satisfaisantes, parce qu'elles laissent de côté d'importantes données, et qu'elles ont l'air d'être les arrêts d'une volonté souveraine, plutôt que des sentences soigneusement motivées. Ou bien, en effet, les monistes affirment le mal, et alors seul le mal existe ; Dieu, l'univers et l'homme sont également mauvais. Telle est la solution du pessimisme philosophique. Ou bien ils le nient : le mal est illusoire, c'est un produit de l'ignorance ; que la connaissance soit, et ce fantôme s'évanouit. C'est le point de vue du Védanta.

Le dualisme, au contraire, facilite grandement la résolution de ce problème obsédant. Qu'on oppose, comme le mazdéisme et le manichéisme, le bien et le mal hypostasiés en deux entités ennemies, — ou, comme le paulinisme, la chair et l'esprit, — ou, comme le Sānkhya, l'être et le devenir, — le mal physique et le mal moral prennent d'eux-mêmes place dans l'un des termes de l'antithèse, et l'autre se dresse dans sa splendeur immaculée, loin des atteintes de la souffrance et du péché.

Dualiste, le Sānkhya peut affirmer la réalité de la souffrance ; il se plait à signaler la contradiction où se mettent les adeptes du Védanta, qui, niant le mal et prescrivant le salut, enseignent aux hommes une méthode pénible pour se débarrasser de ce qui n'est pas. Mais si le mal existe, il n'existe que dans et pour la prakṛti. Car le mal consiste dans l'incertitude et dans l'impermanence des choses de l'existence empirique. Celles-ci sont mauvaises, parce qu'elles deviennent et passent. « La cause matérielle de la souffrance, c'est la modification de l'organe interne » (Vijñ., p. 13). Des trois *guṇa* constitutifs de la substance changeante, l'un, le *tamas*, est la source directe ; l'autre, le *rajas*, la source indirecte de la douleur. Comme le dit l'auteur de la Candrikā, un commentaire moderne de la Kārikā, « la création est en soi *(svataḥ)* souffrance »[1].

La souffrance peut avoir une triple origine : elle nous vient

1. P. 48 de l'édition de Bombay.

ou de nous-mêmes, ou des êtres, ou des dieux. Celle qui nous vient de nous-mêmes est ou corporelle, — c'est celle qui résulte de la rupture d'équilibre des trois humeurs, — ou interne : ce sont les troubles moraux, comme l'amour et la colère, le désir et la folie, la crainte et l'envie, l'abattement et la déception. Dans le second cas, nous la devons aux autres êtres de la création, hommes et bêtes, oiseaux, reptiles et plantes. Enfin, les planètes, les démons et les autres puissances supérieures nous envoient les souffrances de la troisième catégorie, le froid et la chaleur, par exemple[1].

Il faudrait être insensé pour s'imaginer qu'on échappera à ces causes de misère en acquérant une forme supérieure d'existence. Les dieux eux-mêmes sont malheureux, et cela pour deux raisons. D'abord, comme le déclare la Kārikā (2), si haut qu'ils s'élèvent dans l'échelle des êtres, ils voient toujours au-dessus d'eux une forme d'existence qui est supérieure à la leur en félicité; et Vācaspati fait observer que le bonheur plus grand d'autrui est nécessairement un spectacle douloureux pour celui qui est moins heureux. Et puis, ils ont l'angoissante perspective de retomber un jour ou l'autre à un niveau inférieur. En somme, « la souffrance occasionnée par la vieillesse, la mort, etc., est la même pour tous les êtres, à commencer par Brahman, à finir par le brin d'herbe » (*S. S.* III, 53 ; Anir., ad loc.).

Sur ce thème fécond de la souffrance universelle, les commentateurs et les poètes de l'école ont composé de nombreuses variations : « Personne n'est heureux d'aucune façon » (*S. S.* VI, 7)[2]. — « La joie procure moins de plaisir que la souffrance ne cause de peine » (*ib.* VI, 6). — « Dans toute joie, il y a nécessairement de la peine » (Anir., p. 262). — Le douzième livre du Mahābhārata, dans les parties où il est imprégné de doctrines sānkhya, ne tarit pas sur la misère et l'instabilité de toutes choses : Des ṛṣi, parmi ceux-mêmes

1. Voir, entre autres, Vijñ., p. 6, et Vācasp., ad *Kār.* I.

2. Telle est du moins la leçon suivie par Aniruddha; Vijñanabhikṣu supprime la négation : « On ne trouve que par-ci par-là un homme heureux. »

qui étaient dieux et brahmanes, ont été déchus de leur majesté ; le corps n'est qu'un assemblage de souillures ; les astres eux-mêmes sont périssables ; tous les êtres s'entre-dévorent ; un seul homme parmi des millions s'applique à la connaissance qui mène au salut ; années, mois, quinzaines, jours, tout passe, — ce qui était un se divise ; les montagnes et les fleuves sont anéantis ; la fin elle-même a une fin (11127, sqq.). Le monde est comparé à l'écume de l'eau ; c'est un tesson peint ; il n'a pas plus de consistance qu'un roseau ; il est sans substance ; c'est un trou noir, une bulle sur la surface de l'eau (11155, sqq.). La vie est un océan qui a pour eau la souffrance, pour profondeur l'angoisse, pour monstres marins la maladie et la mort, pour poissons les actes accomplis sous l'influence du *rajas*, pour rives la vérité, etc., etc. (11160, sqq.). — Grâce à une constante pratique du yoga, le vénérable Jaigiṣavya avait acquis la perception du subtil, et par conséquent de toutes les empreintes demeurées dans son organe interne. Aussi, triste privilège, pouvait-il se rappeler les innombrables existences qu'il avait eues pendant dix grandes périodes cosmiques. Il était né tantôt parmi les dieux, tantôt parmi les hommes. Et pourtant, quelle que fût sa condition, jamais il n'avait rencontré que la souffrance et le mal[1].

Qu'on ne dise pas qu'il est absurde de se tourmenter à

1. Comme tant d'autres pessimistes, les philosophes du Sankhya ne haïssent la vie que parce qu'ils y sont trop attachés ; ils ont horreur d'un bien qui ne tardera pas à leur être enlevé. L'aveu sans détour de ce sentiment très humain, mais très peu philosophique, se lit dans le *Sarva-darśana-saṅgraha*, à propos de la définition que donnent de l'attachement à l'existence (*l'abhiniveśa*) les écoles Sankhya et Yoga : « L'attachement à l'existence règne dans tous les êtres vivants, du ver au philosophe ; il se manifeste sans cesse, même en l'absence de cause directe, sous la forme de ce sentiment d'angoisse : « Puissé-je ne pas être arraché au corps, aux choses sensibles », etc. Il vient de l'impression laissée par l'expérience des morts que nous avons endurées déjà. C'est ce que démontre l'expérience universelle, car tout individu a ce désir : « Puissé-je ne pas cesser d'être ! puissé-je être ! » De là cet aphorisme (*Yoga sūtra* II, 9) : « L'*abhiniveśa* est bien connu, même dans le cas du philosophe, comme se produisant spontanément » (*Sarvad.*, p. 168).

propos d'une souffrance qui, impermanente elle-même, cesse « au troisième moment » (Vijñ., p. 27). Le siège de la souffrance n'est point dans la réalité grossière; il est dans le subtil[1]; ce n'est pas dans sa détente que la douleur est à craindre, c'est en tant que cause, et à l'état de puissance. Subtile, elle nous guette à plus ou moins longue échéance, d'autant plus terrible qu'on ne sait à quel moment elle frappera.

Mais, tôt ou tard, elle nous frappera; de cela, nous pouvons être certains. Un même mécanisme régit le monde moral, aussi bien que le cosmos et la connaissance. Nos actes laissent une empreinte dans notre organe interne, et par là façonnent notre existence ultérieure. C'est par ces empreintes que le linga qui, dans une même période cosmique, accompagne le puruṣa dans toutes ses migrations, détermine la matière dont est faite chaque vie successivement. Et si, à chaque destruction du monde, le linga se dissout dans la cause première, le puruṣa n'en demeure pas moins lié, et un nouveau linga se forme au moment du réépanouissement de l'univers : « il en est comme d'un homme qui plonge pour se baigner et qui sort ensuite de l'eau » (*S. S.* III, 54). Dans cette mécanique morale, peu importent l'intention et le sentiment qui accompagnent un acte; le fait matériel est la seule chose qui compte réellement; l'équilibre, une fois rompu, ne peut être rétabli que si la réaction vient exactement compenser l'action (*S. S.* I, 85).

Puisque le mal a pour résidence le linga, il est naturel que l'âme s'en trouve affectée, au même titre qu'elle est influencée par les phénomènes intellectuels qui se déroulent dans ce même linga. Ici aussi, en éclairant l'organe interne, elle rend consciente la douleur; ici aussi, un reflet de cette douleur

1. « La preuve que la souffrance a pour lieu le corps subtil, c'est qu'elle est individualisée. Si l'âme n'était pas liée à un organe interne, c'est-à-dire à un principe d'individualisation, les souffrances (et les joies) de tous les hommes seraient ressenties par tous les hommes » (Vijñ., p. 12).

vient tomber sur l'âme; et de même qu'elle se croyait agissante et sentante, elle s'imagine maintenant qu'elle souffre et qu'elle jouit. Ici aussi l'origine de cette souffrance, c'est l'erreur où elle est sur ce qui est soi et non-soi. Le « lien » ne crée pas la souffrance, puisque la souffrance existe dans la prakṛti indépendamment de tout lien; mais il la crée pour l'âme. Réelle, mais inconsciente par rapport à la prakṛti, elle franchit pour le puruṣa le seuil de la conscience, mais c'est en étant illusoire[1]. « Lui qui est soustrait aux contrastes, subit tous les contrastes en passant ici-bas de naissance en naissance; migraines, ophtalmies, maux de dents et de gorge, etc..., et tous les contrastes, produits de la prakṛti, qui se présentent sous mille formes dans les âmes incorporées, le puruṣa se les impute à lui-même » (*Mbhr*. XII, 11267, sqq.).

β. *La possibilité de la guérison.*

Si le lien qui attache le puruṣa à la prakṛti est une maladie dont souffrent toutes les âmes incorporées, cette souffrance est surtout vive pour celles qui se savent liées. Du moins leur est-elle aussi bienfaisante; car, dit le premier vers de la Kārikā, c'est quand on se sent malade qu'on aspire à la sagesse. On s'enquiert alors des moyens de guérison, et l'on apprend que, la philosophie n'ayant pas d'autre but que de guérir l'âme affranchie (*S. S.* I, 1), « dès que la douleur est anéantie jusqu'à son dernier reste, le but est atteint, non autrement » (*S. S.* III, 84; VI, 5).

Maladie et guérison sont donc l'alpha et l'oméga de cette doctrine. On sait qu'Épicure aussi assignait à la philosophie comme objet suprême d'abolir les causes qui viennent troubler la quiétude morale. Il faut reconnaître que cette conception ne place pas bien haut le but de la science. Voir dans la santé non pas un moyen ou une condition, mais la fin de l'homme, sans faire connaître ce qu'il fera de cette santé

1. Elle est *bimba* par rapport à la prakṛti, *pratibimba* par rapport au puruṣa (Vijñ. p. 12; cf. p. 143).

quand il l'aura conquise, c'est lui proposer un idéal exclusivement négatif. Tandis que pour le Védanta le salut est une absorption en Brahman, qu'il est par conséquent l'infinie expansion de l'âme humaine, pour le Sānkhya, il n'est que le reploiement du puruṣa sur lui-même et son superbe isolement.

La guérison est possible. Comme nous l'avons vu, le non-discernement, cause de tout le mal, est un attribut inhérent à la prakṛti; pour le puruṣa il n'existe qu'à l'état de reflet. L'âme peut donc être affranchie, puisqu'en fait elle est libre de toute éternité, et qu'il ne s'agit que de mettre en jeu une force qui existait latente. « On n'enseigne rien qui ne soit possible. On ne se propose pas en effet de faire qu'une chose qui n'était pas, soit désormais, mais de faire entrer une puissance en sa manifestation » (*S. S.* I, 11). La guérison consiste à écarter un obstacle (*S. S.* VI, 20) : « De même que dans le cristal naturellement blanc, la coloration rouge causée par son upādhi, la fleur de l'hibiscus, n'est qu'un obstacle, c'est-à-dire quelque chose qui voile la blancheur native, — or la blancheur n'est point supprimée par le voisinage de la fleur; elle reparaît dès que l'obstacle est supprimé, — de même pour l'âme naturellement non souffrante, le reflet de souffrance projeté sur elle par son upādhi, l'organe interne, n'est qu'un obstacle, une chose qui voile (son impassibilité foncière) » (Vijñ., p. 151).

Il est vrai que le lien qui attache l'âme au corps subtil n'a pas eu de commencement. Le Sānkhya admet par conséquent qu'une éternelle prédisposition à l'erreur peut être supprimée par une prédisposition à la vérité, bien que celle-ci ait nécessairement commencé. On trouvera peut-être qu'il se met en contradiction avec ses propres principes. Mais faut-il s'en étonner ? Ne sait-on pas que le dogmatisme ne perd jamais tout à fait ses droits, et qu'il se faufile même dans les systèmes les plus rationalistes ? Vācaspati se contente d'affirmer la possibilité de la guérison[1], sans se mettre en

1. Voir son commentaire sur *Kar.* 64; cf. Anir., ad *S. S.* VI, 13.

peine de la démontrer, et Vijñānabhikṣu, en désespoir de cause, se retranche derrière la révélation, qui enseigne la suppression de l'*aviveka* (p. 150).

Au surplus, le corps subtil lui-même collabore au salut du puruṣa ; ses migrations, la création tout entière n'ont pas d'autre but que de procurer à l'âme le discernement qui la sauvera : « Le corps interne, actionné par le but de l'âme, se comporte comme un acteur qui joue tantôt un rôle, tantôt un autre. De même que l'acteur se présente un jour sous les traits de Paraśurāma, un autre jour sous ceux de Yudhiṣṭhira ou du roi des Vatsas[1], de même le corps subtil passe d'un corps grossier dans un autre, tour à tour dieu, homme, bête ou arbre[2]. »

γ. *Les conditions du salut.*

Y a-t-il pour l'acquisition du salut des restrictions qui viennent du dehors, c'est-à-dire qui ne résultent pas nécessairement de la nature du mal à guérir ? Non ; le Sāṅkhya ne tient pas compte de la naissance et ne fait pas de l'observation des règles imposées aux diverses castes une condition préliminaire du salut. Les commentateurs racontent que des femmes de la dernière caste purent arriver au but suprême parce qu'une chance heureuse leur permit d'entendre l'enseignement donné par un brahmane à son élève. Bien plus, un *piśāca*, c'est-à-dire un être appartenant à la classe la plus dégradée des mauvais génies, fut sauvé parce qu'un jour un maître, voulant enseigner à l'abri de toute oreille indiscrète, s'était retiré précisément dans le coin de

1. Paraśurāma, « Rāma à la hache », est le héros brahmanique qui 3 fois 7 fois massacra les Kṣattriya pour venger son père tué par l'un d'eux ; Yudhiṣṭhira, l'aîné des cinq Pāṇḍava, joue un rôle capital dans l'histoire que raconte le Mahābhārata ; le roi des Vatsas, c'est cet Udayana dont les amours avec Vāsavadattā forment le sujet d'un roman très populaire. Comme le théâtre grec, le théâtre hindou a tiré de la légende épique sa principale subsistance.

2. *Kār.* 42, et Vācasp., ad loc. ; cf. aussi *Kār.* 56; *S.S.* III, 16.

forêt où le démon avait établi sa résidence[1]. Un sūtra dit bien que le but ne saurait être atteint par quiconque transgresse les prescriptions, « comme dans la vie ordinaire » (IV, 15). Mais l'orthodoxe Vijñānabhikṣu détruit lui-même l'effet de cette réserve, en ajoutant que si l'on viole ces prescriptions parce qu'on n'a pas la faculté de les suivre ou pour « protéger la connaissance », — or on la protège en maintenant en vie le sujet connaissant, — rien ne s'oppose à ce qu'on obtienne la science qui libère (p. 113).

La préparation à l'œuvre du salut est donc toute spirituelle. Comment pourrait-il en être autrement puisqu'il s'agit de faire avorter la souffrance, de l'atteindre à l'état de germe, comme *vāsanā*, dans l'organe interne ? Essayer de la supprimer sous sa forme manifestée, ce serait doublement inutile, d'abord parce qu'on n'a pas de prise sur ce qui a déjà commencé à porter fruit ; puis parce que, ce qui existe cessant « au troisième moment », cela ne vaut vraiment pas la peine d'agir sur la douleur actuelle. Aussi le premier sūtra pose-t-il comme but la cessation « absolue » de la souffrance. Ainsi que l'explique Aniruddha, la guérison de la douleur présente et particulière peut être obtenue par des moyens visibles : les médecins suppriment la douleur physique ; de belles femmes ou des aliments délicieux apaisent les souffrances psychiques ; les charmes, les amulettes, les rites écartent les maux envoyés par les dieux. Seul, le discernement supprime d'une manière absolue la souffrance à l'état futur et la souffrance en général.

Vu l'importance que tout le système attache aux prédispositions, il est naturel qu'il exige pour le salut une longue élaboration antérieure. Pour que la délivrance ait lieu, il ne suffit pas, dit le sūtra II, 3, d'entendre une fois l'enseignement d'un maître ; la guérison, à moins de circonstances exceptionnelles, ne se produit qu'à longue échéance. En effet, si le linga est un miroir sale, le reflet qu'il renvoie à

1. *S. S.* IV, 2, et Anir., ad loc. ; Vijñ., p. 110, etc.

l'âme est trop trouble pour que la connaissance discriminative puisse se produire (*S. S.* IV, 30)[1] ; et si l'entendement est envahi par ces mauvaises herbes qu'on appelle les désirs et les passions, la paresse et la distraction, l'enseignement donné n'y prendra pas racine, pas plus qu'une semence ne peut germer dans un terrain mal préparé[2].

Par un lent travail qui, de l'« erreur », amène à la simple « incapacité », de l'incapacité à l'« acquiescement », de l'acquiescement à la « réalisation », l'homme devient graduellement apte à l'instruction et au salut ; c'est cette appropriation progressive que la Kārikā appelle la création de la connaissance, le *pratyaya-sarga*[3].

Cette création spirituelle qui part de l'état naturel, c'est-à-dire morbide, de l'homme, et l'amène au but su-

1. Pour que la réflexion puisse avoir lieu, il faut que l'organe interne ne soit pas infecté par une trop grande abondance de tamas et de rajas; en effet « dans un entendement qui serait troublé par l'espérance et le défaut de volonté, ou qui serait dénué de contentement, le puruṣa ne se réfléchit pas plus qu'un visage dans un miroir terne » (Vijñ., p. 111). L'espérance, c'est le rajas ; le manque de volonté, c'est le tamas; le miroir n'est pur que si le contentement, sattva, domine.

2. Anir., ad *S. S.* IV, 29; *S. S.* VI, 30.

3. *Kār.* 46. Les quatre termes sanscrits sont *viparyaya* (littéralement, la contrariété), *aśakti*, *tuṣṭi*, *siddhi*. Comme on sait, le Sankhya aime les classifications et les énumérations: ce qui ne signifie point que ses définitions soient toujours suffisamment précises. La puérilité s'y associe souvent à la subtilité. Cependant, à travers les superfétations d'une pensée devenue peu à peu scolastique à l'excès, on retrouve encore quelquefois les linéaments d'une analyse psychologique. J'ai indiqué plus haut les cinq formes de l'erreur. A titre de spécimen, je note, parmi les 28 incapacités, celles qui relèvent des sens. Ce sont, pour les sens de la connaissance, la surdité, la lèpre, la cécité, l'absence de goût, l'absence d'odorat; — pour ceux de l'action, le mutisme, la paralysie des mains, celle des pieds, l'impuissance, la constipation ; — pour le *manas*, la stupidité. — La théorie des 9 acquiescements a ceci d'intéressant que les noms mystiques désignant les étapes parcourues par l'âme dans son adhésion progressive aux conditions du salut et dans son détachement des objets des sens, sont empruntés à l'élément liquide : eau, mer, vague, pluie, — et à une navigation. — Les 8 réalisations sont dans l'ordre suivi par le commentateur Mahādeva (ad *S. S.* III, 44) : l'étude, l'instruction orale, la réflexion, l'acquisition d'amis, (car on n'a pas foi en ce qu'on sait, tant que ce savoir n'est pas d'accord avec celui de maîtres ou de condisciples), la purification (ou plutôt la générosité se mani-

prême, ne nous fait connaître encore que les étapes du chemin à parcourir jusqu'à la guérison absolue. Sur les remèdes qu'il convient d'appliquer pour avancer dans cette voie, les docteurs du Sānkhya ne s'étendent pas moins longuement, mais sans ajouter grand'chose à ce que leurs rivaux ont enseigné de leur côté.

Tout d'abord, le Sānkhya, pas plus que le Védanta, ne conteste les avantages relatifs que certains actes peuvent procurer : « Par l'observation des devoirs, on s'élève (dans l'échelle des êtres) ; on s'abaisse par leur violation » (*Kār.* 44). Le sūtra III, 35, indique même comme un des moyens de supprimer les affections de l'organe interne, l'accomplissement des actes qui sont prescrits pour les diverses périodes de la vie. Mais on nie catégoriquement leur valeur absolue : « Ce que prescrivent les Écritures n'est pas plus efficace que l'emploi des organes des sens ; comme celui-ci, les prescriptions scripturaires sont entachées d'impureté, de caducité, et de ce défaut qu'il y a toujours un but supérieur à celui qu'on peut atteindre par elles » (*Kār.* 2). — « L'enseignement, le raisonnement, la méditation assidue, ce sont les seules manières d'arriver à la connaissance ; les œuvres et (le culte des dieux) sont des moyens externes *(bahir-anga)* (et ne procurent pas le discernement) » (Vijñ., p. 150). Peut-on du moins combiner les œuvres et le savoir? Non! illusoires comme un songe sont les actes ; réels, comme la veille, le savoir. Or, si l'on peut combiner deux choses simultanées, il est impossible de combiner deux choses successives ; la veille et le songe ne sont pas simultanés ; il est donc impossible de combiner le savoir et les œuvres (*S. S.* III, 26 ; et Anir., ad loc.).

Le renoncement est un remède plus efficace. C'est le désir, en effet, qui engendre la création, l'épanouissement de

festant dans le salaire donné au maître, car c'est là le couronnement obligatoire et seul efficace de l'instruction, cf. p. 32), la suppression de la souffrance subjective, de la souffrance objective, de la souffrance surnaturelle (cf. p. 275, sq.).

la prakṛti ; inversement, c'est le détachement qui engendre l'absorption (*S. S.* II, 9 : « du détachement vient la dissolution de la prakṛti ; le désir, produit du rajas, est la cause du saṁsāra » (*Kār.* 45). Mais le détachement ne saurait être un remède définitif, puisque, — c'est Vâcaspatimiśra qui le fait observer[1], — il repose lui aussi sur la non-connaissance de la vérité.

Les exercices spirituels, comme la méditation et la concentration de l'esprit, sont encore plus propres que l'ascétisme à être agréés par le Sāṅkhya. La méditation *(dhyāna)* procure la suppression des affections qui se produisent dans l'organe interne sous l'influence des objets, affections qui empêchent la connaissance (Vijñ., p. 95). Cet obstacle écarté, l'âme entre successivement dans un état de concentration consciente[2], où elle a conscience encore de l'objet même de sa méditation, mais d'aucune autre chose ; puis, dans un état de concentration inconsciente[3], où, soustraite à tout ce qui est de la prakṛti, en pleine possession d'elle-même, intégrée en quelque sorte, elle a la connaissance, le remède vraiment définitif.

Remarquons, cependant, que la méditation et la concentration sont des états de l'âme plutôt que des procédés générateurs de la connaissance ; elles sont ce que le labour est pour le champ. Mais la semence et les principes nourriciers qui développent cette semence, quels sont-ils ? Nous avons déjà eu l'occasion de les mentionner ; ce sont la parole autorisée, l'étude, le raisonnement, et l'intense réflexion[4]. Le processus de la connaissance est strictement intellectuel[5]. « C'est l'étude des principes, des *tattva*, qui engendre la connaissance définitive, épurée, — car elle est

1. ad *Kār.* 65.
2. *samprajñāta-yoga.*
3. *asamprajñāta-yoga ;* voir p. ex. Vijñ., p. 95 ; p. 153.
4. *śravaṇa ; adhyayana ; manana ; nididhyāsana.*
5. Il est vrai que Vâcaspati et Vijñana mentionnent aussi la foi parmi les moyens d'obtenir la connaissance ; mais c'est certainement une déviation hystérogène de la doctrine.

sans mélange d'erreur, — et absolue; cette connaissance qui consiste à dire : « Je ne suis pas, rien n'est à moi, ceci n'est pas moi » (*Kār.* 64). « Dire *je ne suis pas,* c'est nier que l'on soit agent. Dire *rien n'est à moi,* c'est nier toute relation de son moi avec n'importe quoi. Dire *ceci n'est pas moi,* c'est nier l'identité du moi avec la prakṛti. Cette connaissance est absolue, en ce qu'elle n'est pas à chaque instant interrompue par une erreur » (Vijñ. p. 107).

Pour être fructueux, tout ce travail doit aboutir à une vue immédiate du puruṣa : « Le raisonnement ne suffit pas; il faut la vue directe[1] de la distinction » (*S. S.* I, 59). « Cette intuition, par suite de la disposition fautive, ne se produit qu'au prix d'une concentration intense et prolongée; aussi n'est-ce qu'après bien des existences qu'on arrive au détachement et au salut » (Vijñ., p. 75). Il en résulte que le salut ne peut être enseigné avec succès que par l'homme qui est déjà affranchi, par le *jīvanmukta* qui a eu la perception immédiate de la vérité. Sinon « il n'y a plus qu'une tradition qui ressemble à une file d'aveugles conduits par d'autres aveugles » (*S. S.* III, 84).

Contemplant ainsi le puruṣa, je ne *produis* pas la distinction du moi et de la prakṛti, je la constate. En la constatant, je détruis l'illusion du lien; le rêve se dissipe. Je m'abstrais du corps subtil, du corps grossier; je sais que ce n'est pas moi qui agis et qui souffre. Ne me sentant pas acteur, j'anéantis en même temps la puissance occulte des œuvres. Je suis guéri, et par conséquent sauvé : « Comme une maison, contiguë d'une maison qui brûle, est sauvée si l'on réussit à l'isoler, de même l'âme, quand elle est séparée de la prakṛti et de ses défauts[2]. »

δ. *L'effet du mokṣa sur le puruṣa et la prakṛti.*

La guérison est la suppression de toute relation entre la

1. *aparokṣa.* Vijñāna appelle l'intuition *sākṣātkāra*, le faiseur immédiat.
2. Vers cité par Vijñ., p. 13.

prakṛti et le puruṣa[1]. Dès lors, pour le puruṣa, plus de ces déterminants qui le réduisent à l'état d'âme individualisée; plus d'ahaṁkāra[2]. Il est vrai que ses actes antérieurs, en tant qu'ils ont déjà commencé à porter fruit, continueront à développer leurs effets. Pour le moment, l'homme affranchi est *jīvanmukta*; il vit tant qu'il lui reste à épuiser un résidu d'actes et d'impressions, comme la roue du potier continue à tourner par suite de la vitesse acquise, alors que le pot est déjà terminé (*Kār.* 67; *S. S.* III, 82). Quand il mourra, il entrera dans la plénitude du salut, c'est-à-dire de la séparation définitive d'avec la prakṛti. « Quand il est arrivé au moment où il abandonne le corps, le puruṣa obtient entière et complète intégration[3]. »

Désindividualisée, l'âme n'a plus d'autre substrat qu'elle-même; elle est *svastha*, ayant son assiette en elle (*S. S.* II, 34). Plus d'association avec un corps subtil; plus de reflet, plus de jouissance. Qu'on ne dise pas qu'elle est heureuse. Si la révélation l'appelle « félicité », c'est improprement, et pour glorifier le salut aux yeux des ignorants, influencés, comme on sait, par le *rajas* et le *tamas* (*S. S.* V, 67; 68). En réalité, elle n'est dès lors que lumière, mais lumière d'autant plus pure, qu'elle n'a plus rien à éclairer. C'est ce que dit un vers du Yogavāsiṣṭha, cité par Vijñānabhikṣu[4] : « Parfaitement pure serait la lumière, si rien de ce qui est éclairé n'existait, ni l'espace, ni l'éther, ni la terre; telle est la condition du témoin, du voyant, quand il est isolé; la condition de l'ātman pur, quand sont entrés dans le non-être les trois mondes, toi et moi, tout ce qui tombe sous nos sens. » Et c'est pour l'éternité que le lien est brisé. Car si le salut est

1. Le *S. S.* III, 65, nomme *audāsinya* l'« indifférence » mutuelle des deux principes.

2. Le puruṣa est désormais partout présent; il est par conséquent « omniscient » (voir, plus haut, p. 272). Mais comme l'absence d'organe interne l'isole absolument de l'univers, son savoir n'a pas pour objet le monde du phénomène.

3. *atkāntika-ātyantika-kaivalya* (*Kār.* 68).

4. A propos de *S. S.* I, 146.

un produit, à la différence des autres produits, il est négatif; or seuls les produits positifs sont instables[1].

Ce n'est pas seulement le puruṣa qui est intéressé par le mokṣa ; la prakṛti en subit aussi le contre-coup. D'abord, la rupture du lien supprime en fait la souffrance pour la prakṛti elle-même. En effet, si la souffrance n'existe réellement que dans le linga, du moins n'est-elle *sentie* qu'autant qu'elle est éclairée et qu'elle se reflète dans le puruṣa. Et puis, n'est-il pas entendu que la prakṛti ne crée qu'en vue de l'âme et de son salut ? Le but est atteint ; toute création est désormais sans objet. L'affranchissement du puruṣa marque pour la prakṛti le moment où elle doit cesser d'agir. En quoi consiste cette cessation de l'activité créatrice de la prakṛti, Vijñānabhikṣu nous l'apprend : « La prakṛti ne laisse pas se produire à nouveau cette particulière transformation d'elle-même qui engendre l'organe interne, upādhi de l'âme, cette transformation qui est cause de jouissance, et qui s'appelle la naissance » (p. 156). En effet, le salut est la destruction par l'âme des empreintes et du corps subtil : « A mesure qu'elle mûrit, la méditation amène une décroissance progressive de toutes les empreintes laissées par les actes antérieurs ; peu à peu, l'organe interne se désagrège. Quand les empreintes sont complétement annihilées, le corps (grossier) périt ; aucun autre corps n'est produit » (Anir., p. 293).

Le sommeil profond et le *samādhi*, c'est-à-dire la concentration de l'esprit, sont comme un avant-goût de ce qui se passe au moment de la délivrance. Dans ces états psychiques, les empreintes subsistent encore dans le manas, mais à l'état latent seulement ; elles ne se reflètent plus dans le puruṣa (Vijñ., p. 143). Comme elles sont toujours là, le lien sera noué de nouveau quand recommencera la vie consciente. Au contraire, le savoir anéantit définitivement les « défectuosités », et crée un état qui ressemble à ce que

1. Vācasp., ad *Kār.* 2; Anir., ad *S. S.* VI, 17.

serait un éternel sommeil sans rêve (Vijñ., p. 144). C'est alors seulement qu'il y a mokṣa pour l'âme, et pour la prakṛti, retour à l'équilibre des trois guṇa.

Bien entendu, la neutralisation du puruṣa ne vaut que pour le puruṣa libéré. Or, s'il y a des âmes affranchies, il y en a une infinité qui ne le sont pas. Prise dans son ensemble, l'activité créatrice de la matière n'en demeure pas moins infinie, tout comme le nombre des âmes individuelles. « Puisque malgré l'infinité des temps il y a encore des âmes non libérées, il y en aura encore dans toute l'éternité » (*S. S.* I, 158). — « La prakṛti continue à agir pour les autres ; le serpent ne s'évanouit pas pour celui qui n'a pas encore connu la vraie nature de la corde[1] » (*S. S.* III, 66).

Mais qu'importe? Les docteurs du Sāṅkhya sont des Hindous; ils ne trouvent pas le salut moins intéressant parce qu'il est strictement individuel. Je sais que, pour moi personnellement, si j'obtiens ma délivrance, la prakṛti sera désormais comme si elle n'était pas. Cette certitude me suffit ; je ne demande pas autre chose.

Remarquons aussi que, dans cette doctrine du Sāṅkhya, nous retrouvons toujours la vieille croyance animiste et magique : « je te connais, donc tu ne peux rien contre moi ». La prakṛti est percée à jour, elle disparait comme un fantôme : « Il n'est rien de plus sensible que la prakṛti ; dès qu'elle s'est dit : « Je suis reconnue », elle ne s'expose plus aux regards de l'âme » (*Kār.* 61). — « Comme une danseuse, elle cesse d'agir, parce que son but est atteint » (*S. S.* III, 69). — « Comme une femme de bonne maison, la prakṛti ne se laisse plus voir, quand une fois on l'a surprise en faute » (*S. S.* III, 70).

1 C'est une comparaison classique dont se sont servies toutes les écoles philosophiques de l'Inde. Une corde est enroulée sur un chemin. Deux hommes passent et, dans l'obscurité, la prennent pour un serpent. Mais l'un d'eux remarque que ce n'est qu'une corde ; il se remet de sa frayeur. La corde n'en demeure pas moins serpent pour l'autre, qui ne l'a pas reconnue.

CHAPITRE IV

Le Yoga.

I. La place du Yoga dans l'histoire des idées brahmaniques.

Les idées dont nous avons suivi le développement jusqu'ici étaient toutes, ou peu s'en faut, contenues en germe dans la conception brahmanique du sacrifice et des rapports de l'homme avec l'univers. En abordant le système philosophique qui, sous le nom de Yoga, a exercé et exerce encore une influence fort grande sur la mentalité hindoue, nous sommes mis en présence, semble-t-il, d'un ordre tout nouveau de croyances. Ce n'est pas que ces croyances, ou leurs antécédents, ne soient représentées dans la littérature orthodoxe antérieure. Mais, dans les textes que nous avons utilisés jusqu'à présent, elles apparaissent accessoires et ne déterminent guère le courant général de la pensée. Au contraire, ce sont elles qui, dans l'école du Yoga, prennent la direction du mouvement et qui se trouvent à la base du système. Il importe de dégager tout d'abord ces concepts dominateurs; peut-être parviendrons-nous ainsi à marquer plus aisément la place du Yoga dans l'évolution de la théosophie hindoue.

Le sacrifice brahmanique repose essentiellement sur cette hypothèse que l'homme est à même d'exécuter les actes conservateurs ou réparateurs qui maintiennent le cours naturel des choses dans sa vie ou dans celle de l'univers, ou

qui le rétablissent quand il a subi quelque atteinte. Les idées d'ordre, de régularité, de constance prévalent dans ce domaine.

Mais à côté des actions normales qui tirent leur efficacité de leur répétition même, il y a les actes exceptionnels, les actes uniques, dont l'intensité fait au contraire la valeur, et qui exigent de ceux qui les accomplissent une dépense extraordinaire d'énergie. Ceux qui en sont témoins ne manquent pas d'attribuer à leurs auteurs des facultés surnaturelles. Et comme, en même temps, un pareil déploiement de force, de courage, d'intelligence, semble être par lui-même une source d'énergie nouvelle, on a deux raisons pour une de craindre et de vénérer la puissance qui vient de se révéler.

Les Hindous ont appelé *tapas* l'énergie développée par une manifestation exceptionnelle de la volonté. *Tapas*, c'est littéralement la chaleur : échauffement et force se produisent en quantités corrélatives. Quand le roi Viśvamitra se soumit à de terribles mortifications pour parvenir au but qu'il s'était fixé, la dignité de brahmane[1], on vit, pendant qu'il peinait et souffrait, une vapeur sortir de son corps : telle la fumée qui se dégage d'un morceau de bois frotté avec persévérance. Les dieux, Prajāpati en particulier, ne créent qu'en s'échauffant et en peinant[2]. Aussi le tapas joue-t-il un rôle dans la cosmogonie du Rigvéda[3], et un

1. On a eu tort d'interpréter parfois cette fameuse légende comme si elle indiquait qu'aux yeux des Hindous les hommes des âges mythologiques pouvaient passer de la caste des Kṣatriya dans celle des brahmanes. Ce qu'elle signifie en réalité, c'est que la récompense que d'autres Kṣatriya ont acquise par leurs mérites, celle de renaître dans la caste brahmanique, l'excellence exceptionnelle de Viśvamitra la lui a fait obtenir dès la vie présente. C'est ainsi que certains personnages éminents arrivent au salut de leur vivant, tandis que d'autres, de beaucoup les plus nombreux, n'y parviennent qu'avec la mort. Le cas de Viśvamitra a donc ceci d'intéressant qu'il est une dérogation à la règle en vertu de laquelle le *karman* attend une vie subséquente pour porter tout son fruit.

2. « En vérité, c'est par le sacrifice, la fatigue, l'échauffement, les libations, que les dieux ont conquis le ciel, le monde » (*Ait. Br.* VII, 3, 6).

3. X, 129, 3.

rôle plus grand encore dans celle de l'Atharva-véda[1]. Les *asura* eux-mêmes ont pratiqué le tapas et lui ont dû leur puissance ; mais les *deva* ont encore mieux su s'échauffer, et leur ont enlevé l'empire du monde. Il en est de même dans l'ordre spirituel : c'est par le tapas que les ṛṣi « voient » les hymnes, les rites et les formules, et qu'ils peuvent les communiquer ensuite aux mortels.

Toute souffrance qu'on s'impose, toute mortification, tout acte de renoncement, toute négation de soi-même, doivent compter aussi pour des manifestations d'une volonté puissante. On prétend en général que l'Inde est, par excellence, le pays de l'alanguissement moral et physique; et on l'en excuse en disant que la population y a été énervée par un climat débilitant à l'extrême. C'est là un de ces clichés contre lesquels protestent l'histoire et la littérature. Le bouddhisme lui-même a sans cesse recommandé l'exercice de la volonté. Le malheur de l'Inde fut qu'on ait proposé à cette volonté, comme but, le moi, au lieu du non-moi ; qu'elle ait été intériorisée, quand il aurait fallu l'extérioriser, et qu'elle se soit traduite par des actes d'ascétisme, par la domination de soi, au lieu d'être un instrument pour la prise de possession du monde et des autres hommes. Et c'est ainsi que le *tapas* cessa d'être, comme dans l'Atharva-véda et les Brāhmaṇa, un échauffement créateur, pour désigner à peu près exclusivement la mortification, le renoncement, l'ascèse; ce fut une ferveur religieuse qui demeura enfermée dans le sujet.

Mais sous cette forme aussi le tapas est une exaltation d'énergie. Virtuellement, il y a un magicien dans tout as-

1. M. Bloomfield traduit excellemment *tapas* par « creative fervour ». — L'acte créateur précède nécessairement l'activité conservatrice ou réparatrice. C'est du *tapas* que naissent le *satya*, la réalité, et le *ṛta*, l'ordre cosmique et l'ordre sacrificiel (*Rv* X, 190, 1). Le tapas est le fondement des fondements des choses : « Le firmament a pour fondement l'atmosphère; l'atmosphère a pour fondement la terre; la terre a pour fondement les eaux; les eaux, pour fondement la réalité; la réalité, le brahman; le brahman, le tapas » (*Ait. Br.* XI, 6, 4).

cète. Les épopées sont pleines de légendes où l'on voit des hommes, des animaux, des démons acquérir par la violence de leurs mortifications un pouvoir si effrayant que l'univers en est ébranlé, et que les dieux s'ingénient à séduire ces pénitents pour leur faire perdre le bénéfice de leur ascétisme. La plupart de ces récits montrent combien la morale est étrangère à ces pratiques et à ces croyances. Ce sont souvent d'odieux démons, de grands criminels, qui, obéissant aux mobiles les plus égoïstes, entrent ainsi en possession de pouvoirs qui mettent à leur merci la nature et les dieux eux-mêmes. N'importe! sorciers ou saints, ce sont des surhommes à qui l'exercice du renoncement vaut l'admiration et le respect. On sent confusément qu'il y a quelque chose de surnaturel dans l'acceptation volontaire de la privation et de la souffrance[1].

Cependant, ni l'accroissement de force psychique qui résulte de tout exercice de la volonté, ni les facultés surnaturelles qu'on s'imaginait acquérir par la pratique du tapas, ne sauraient expliquer à eux seuls l'extraordinaire faveur dont l'ascétisme a joui dans l'Inde de toutes les époques, et qui a fait dire à Bhīṣma dans le Mahābhārata : « L'ascétisme est supérieur même au sacrifice, c'est ce que déclare la Parole excellente » (XII, 2978[a]). Ce qui a dû contribuer à cette popularité, c'est que, dès l'origine, on a vu dans ces observances une condition éminemment favorable pour obtenir à échéance plus ou moins lointaine ce qu'on peut appeler la vie divine. Selon une croyance très ancienne et très répandue, les privations de tout genre, — jeûnes, continence, abandon de biens ou de jouissances, — sont nécessaires pour qu'on puisse s'approcher de la divinité, communier avec elle, c'est-à-dire vivre de sa vie. Pour recevoir

1. Un point de vue singulier, c'est celui de la Bṛhad-Araṇyaka-Upaniṣad disant que le plus grand des *tapas*, c'est la maladie et la mort (5, 11). Nous avons là une de ces étrangetés dont les anciennes Upaniṣad sont coutumières. En général, le caractère propre de l'acte ascétique, c'est d'être volontaire.

le divin, il faut, en effet, commencer par s'épurer, se simplifier. Il en est donc de la discipline ascétique comme de l'initiation, qui a pour effet de conférer à celui qui en est l'objet un caractère surnaturel, et qui est toujours accompagnée de mortifications. Le *tapas*, et le *yoga* qui s'y rattache très étroitement, arrachent, eux aussi, l'homme aux conditions naturelles de son existence, pour lui assurer le « mieux », *śreyas*, c'est-à-dire une vie où, en communication directe avec la divinité, il sera soustrait aux misères du saṁsāra. Et puisque le salut que se proposait la théosophie brahmanique était aussi une identification avec l'Être suprême, les anciennes Upaniṣad, tout en poursuivant en général ce but par le savoir, associent quelquefois les pratiques de l'ascétisme à leurs principes intellectualistes : c'est par le *tapas* de plus en plus intense que Bhṛgu est arrivé à la connaissance du Brahman (*Taitt. Up. 3*).

La vertu salutaire de l'ascétisme a bien plus contribué à en généraliser la pratique que l'espérance d'obtenir une puissance immédiate. Le véritable ascète se garde en effet de déployer les facultés merveilleuses qu'il doit au yoga. Il lui suffit de savoir qu'il les possède. Les manifester, s'en targuer aux yeux du vulgaire, ce serait perdre le bénéfice infiniment plus précieux qu'il compte retirer de ses mortifications et de ses renoncements. Il en est de ceci comme de tous les mouvements passionnés. Un accès de colère, un désir trop violent ruinent le mérite accumulé par bien des années d'efforts surhumains. On dirait que la force emmagasinée par le tapas est semblable à celle dont on charge une batterie électrique : la manifestation quelque peu violente d'un sentiment supprime l'état de tension. Les prouesses merveilleuses que l'on fait grâce au tapas, ne peuvent de même être exécutées qu'aux dépens d'un but supérieur.

L'ascétisme chrétien, on le sait, repose sur d'autres idées. C'est le spectacle de leur misère et de la misère d'autrui, c'est la haine de tout ce qui se rattache à la chair et à la

terre, qui font que tant d'âmes délicates prennent la vie en dégoût et renoncent à des jouissances qui leur semblent empoisonnées. Mais il y a plus. Il semble à ces chrétiens que les sacrifices et les souffrances auxquels ils se soumettent, sont une expiation du mal qui se fait autour d'eux ; leurs mortifications sont une pénitence ; plus ils s'humilient et se torturent, plus ils rachètent. Et ce qu'ils veulent sauver par leur œuvre rédemptrice, ce n'est pas seulement leur âme, c'est aussi et surtout les innombrables âmes pécheresses qui continuent insouciantes leur coupable vie profane. Dans cette admirable religion d'amour et de solidarité qu'est souvent le christianisme, quelques-uns acceptent avec joie les privations et les longs martyres pour que beaucoup soient pardonnés.

Y a-t-il eu quelque chose de semblable dans la société religieuse créée par le brahmanisme? Oui et non.

Oui, car il n'est point rare qu'on devienne ascète par mépris du corps, et par révolte contre la servitude que la chair impose à l'homme. Ce fut le cas d'Upakosala, un personnage que met en scène la Chândogya-Upaniṣad : écœuré par ce qu'il y a d'abject dans les fonctions d'une vie qui n'est que désir, il ne voulut plus prendre aucune nourriture (4, 10)[1]. Bien souvent aussi, c'est le chagrin qui jette les hommes hors du siècle, ou de la vie de village, comme disent

1. Une autre Upaniṣad, beaucoup plus récente, la *Parama-haṁsa-Up.*, exprime avec énergie ce même sentiment : « Parce que son corps n'est pour lui qu'une charogne, il se détourne pour toujours de ce corps misérable qui est cause du doute, de la sottise, de l'erreur ; il dirige fermement sa pensée vers Brahman, prend en lui son assiette, et sait ceci : Cet Être sans second, qui est toute félicité et toute connaissance, je suis Lui ; il est mon suprême séjour... »

A l'époque classique, ce sentiment de l'impermanence de toutes choses pousse bien des âmes vers l'ascétisme : « Les objets extérieurs, même s'ils demeurent longtemps à notre portée, finissent toujours par s'en aller. Alors, pourquoi ne pas les quitter tout de suite? Quelle différence cela fait-il, puisque de toutes façons il faut s'en séparer? Quand ce sont eux qui s'en vont, ils causent au cœur une douleur infinie ; mais si on les abandonne volontairement, ils procurent au contraire le bonheur immense du repos intérieur » (Bhartṛhari, III, 13 = 668, Bohtl.).

les Hindous[1]. Enfin, il arrive parfois, dans l'Inde comme dans l'Occident, qu'on fuie le monde pour expier des fautes, volontaires ou non. Après la bataille qui mit fin à la longue querelle des Pāṇḍava et des Kaurava, le roi Yudhiṣṭhira, désespéré d'avoir été la cause du trépas pour un grand nombre de ses proches, voulut renoncer à la royauté et mener la vie d'un ascète.

Non, car il est sans exemple qu'un ascète se propose l'affranchissement d'un autre que de lui-même. Si, comme nous le verrons plus tard, l'idée d'une réversibilité des mérites et des fautes n'est point étrangère au brahmanisme, le salut, dans le sens où l'entendent les milieux théosophiques, n'en demeure pas moins une affaire toute personnelle.

Chacun doit faire son salut soi-même. Cela signifie-t-il que l'homme ne doit compter que sur lui pour être mis au bénéfice des avantages procurés par l'ascétisme? Ou bien ne peut-il arriver au but qu'avec une aide extérieure, une aide qui, dans l'espèce, est nécessairement celle de la divinité? C'est là une question délicate. De la réponse qu'elle recevra dépend l'idée qu'on se fera de ce qui constitue une des originalités du Yoga, son théisme. Nous devrons revenir sur ce problème. Pour le moment, bornons-nous à constater que presque partout où un prêtre-sorcier se soumet à une sévère discipline physique et morale pour être à même de commander aux éléments et d'intervenir dans l'ordre de l'univers, il plie à son service un dieu par l'intermédiaire duquel il se met au-dessus des lois ordinaires de la nature. Comme si l'on avait voulu souligner la source de cette domination sur les phénomènes cosmiques, l'Inde l'a appelée *aiśvarya*, le mot abstrait dérivé du nom donné communément à la divinité dans les textes du Yoga, Īśvara. Et puis

1. « Le chef de famille qui perd les objets de son affection, et que visitent la ruine, le chagrin et la maladie, tombe dans le désespoir; le désespoir éveille en lui le moi; l'éveil du moi l'amène à l'étude des livres sacrés; cette étude, à l'ascétisme. Rare en effet est l'homme qui, jouissant de ce qui lui est cher et agreable, se résout, par lassitude et par réflexion, à pratiquer le renoncement » (*Mbhr.*, XII, 10832, sq.).

la notion du divin pouvait-elle être étrangère à un corps de *pratiques* qui se proposent de délivrer l'homme, momentanément ou définitivement, des limitations où sa vie présente est enfermée, pour lui donner une nature supérieure, par conséquent divine? Il faut se faire de la méthode du salut une idée strictement intellectualiste, comme c'est le cas dans le Védanta ou dans le Sankhya, pour pouvoir se passer des notions de piété, de dévotion, de recours en Dieu.

Si l'ascétisme hindou s'inspire d'idées qui sont bien plus anciennes que la constitution du Yoga comme système à part de philosophie orthodoxe, on en peut dire autant des procédés et des méthodes qu'il prescrit aux adeptes. Procédés et méthodes remontent par leurs origines aux temps les plus anciens : ils ne sont souvent que l'application de croyances primitives qui, elles aussi, ont trouvé occasionnellement leur expression dans la littérature brahmanique.

Bien des peuples non-civilisés savent que pour produire ces états exceptionnels dans lesquels le sujet paraît ou bien en communication immédiate avec la divinité, ou bien doué de facultés surhumaines, — et c'est le cas surtout de l'extase et de la divination, — les jeûnes, la chasteté, la solitude sont des moyens très efficaces. Mais mieux que des procédés qui n'ont rien qui appartienne spécifiquement à une race quelconque, ce qui prouvera la continuité de l'esprit hindou jusque dans le domaine de la pratique, ce sont certaines méthodes reposant sur des idées dont nous avons déjà constaté la présence dans le brahmanisme ancien. Ce n'est pas le moment d'entrer dans le détail de ces rites. Je veux du moins rappeler d'une part que l'Inde a de tout temps attribué une grande puissance à la pensée dirigée avec intensité sur un objet, — cette idée, qui était magique à l'origine, a donné lieu à ces règles de concentration exclusive de l'esprit qui jouent un grand rôle dans le Yoga ; — d'autre part, que les Brâhmaṇa et les vieilles Upaniṣad font du *praṇa*, la respiration, l'agent essentiel de la vie psychique et de la vie cosmique : la théorie du contrôle de la respiration qui

est la partie la plus caractéristique et la plus féconde du Yoga, n'a pas d'autre point de départ.

De ce que l'on peut relever dans la littérature védique, entendue au sens le plus large, de nombreux témoins de concepts analogues à ceux qui règnent dans le Yoga, il ne faudrait pas conclure que tous ces concepts sont d'origine brahmanique, ni qu'il n'y a dans le Yoga que des éléments brahmaniques. Cette recherche de facultés surnaturelles, à laquelle le Yoga attache tant d'importance, les Upaniṣad ne la connaissent point. L'Inde brahmanique est en principe intellectualiste; et, dans la théosophie qui dérive directement du Véda, l'acquisition de pouvoirs magiques n'a jamais été qu'une plante parasite[1]. Pour le bouddhisme aussi, ces pratiques sont une superfétation. Il n'est pas douteux cependant que ces prétentions thaumaturgiques ne soient très anciennes et n'aient été de tout temps fort populaires. N'oublions pas que le brahmanisme est loin de constituer l'Inde, et même l'Inde aryenne, tout entière, et que le brahmane lui-même a été à l'origine un sorcier et non pas un mystique ou un théosophe. Dans les Upaniṣad, et c'est leur très grand honneur, cette idée toute matérielle du pouvoir conféré par l'ascétisme, a fait place à une conception spirituelle : c'est à la science, et non à des facultés surhumaines qu'on atteint par une intense méditation. Mais le peuple a toujours cru à la puissance des sorciers; et le brahmanisme, subissant en ceci, comme sur tant d'autres points, l'influence d'idées universellement répandues, bien loin de combattre les basses pratiques de la magie, leur a fait de bonne heure une place dans sa littérature sacrée et traditionnelle. Et non seulement il s'est fait le théoricien de cette discipline et lui a fourni la base rationnelle qui lui donnait l'apparence d'une science, mais encore, apportant dans ce domaine les habitudes de son esprit analyste et systématique, il a classé les

1. D'après Śankara, les passages de la Śruti qui parlent de l'acquisition de puissances surhumaines, concernent tous le ciel, le séjour auquel mène la connaissance inférieure, celle du brahman qualifié (ad *Ved. S.* IV, 4, 11).

opérations et leurs effets avec une minutieuse pédanterie.

Cette brahmanisation du *tapas* et du *yoga* est un des phénomènes étranges de l'histoire des religions de l'Inde. En effet, sous quelque forme que se produise le mysticisme, nous le voyons tourner résolument le dos à la religion officielle. C'est aussi ce qu'il a fait dans l'Inde : les yogins ont rompu toute attache avec le sacerdotalisme traditionnel ; ils renoncent au cordon brahmanique, aux signes extérieurs de la caste, aux cérémonies du culte établi. En fait, leur indépendance religieuse est complète. Cependant, — et c'est un privilège douteux qui les différencie de leurs confrères, les mystiques d'Occident, — leur indépendance a été théoriquement consacrée, et comme dûment légalisée par l'autorité sacerdotale. A le voir ainsi codifier même ce qui lui est étranger ou hostile, on dirait que le brahmanisme, pour rendre ses adversaires inoffensifs, s'est évertué à les faire rentrer bon gré mal gré dans ses cadres. L'ascétisme a donc été de bonne heure classé au nombre des phénomènes normaux de la vie religieuse. On lui a affecté la quatrième et dernière des étapes réglementaires entre lesquelles se partage l'existence d'un brahmane ; et, de par les rituels et les codes, le *sannyâsin* fut dispensé du culte domestique et du culte dit révélé. Rompant avec l'existence qu'il avait menée jusque-là dans « le village », il était naturel que le yogin renonçât à ce qui la caractérisait extérieurement ; ce qui est moins naturel, c'est que les textes lui fassent une obligation d'une attitude où se manifestait en somme un complet dédain de la tradition brahmanique. Dans l'*Âruṇeya-Upaniṣad*, c'est Prajapati lui-même qui ordonne à l'ascète d'enfouir ou de noyer le cordon du sacrifice et la touffe de cheveux que le brahmane porte en général au sommet de la tête. Des prescriptions toutes semblables se lisent dans d'autres Upaniṣad.

A quel moment les règles traditionnelles de l'ascétisme furent-elles réduites en un corps de doctrines, c'est ce qu'il est impossible de déterminer. Lorsque Patañjali, au

IIe siècle avant Jésus-Christ[1], composa les *Yoga-sūtra*, qui sont pour nous l'ouvrage fondamental de l'école, il y avait sans doute déjà plusieurs siècles que le Yoga existait comme système reconnu. Il est probable que sa constitution est antérieure au bouddhisme. En effet les ressemblances frappantes que présentent à tant d'égards le bouddhisme et le Sānkhya ne s'expliquent aisément que si le Yoga leur a servi d'intermédiaire. On ne comprendrait pas qu'une religion préoccupée avant tout d'agir sur la vie eût cherché ses inspirations dans la métaphysique froidement rationaliste du Sānkhya; ses affinités naturelles étaient au contraire pour une philosophie pratique, comme était le Yoga. Mais si cela est vrai, le Yoga était déjà tout pénétré par les doctrines Sānkhya, lorsque le bouddhisme arrêtait sa dogmatique. Il est évident d'autre part que le moment où il a accepté en bloc l'ontologie du Sānkhya, coïncide avec celui où il fut systématisé et brahmanisé[2].

II. Le sens du mot yoga.

Le mot *yoga* est un de ces termes que leur imprécision prédestine à jouer un rôle important dans la langue des métaphysiciens et des mystiques. Dérivé d'une racine dont le sens est « joindre », « atteler »[3], il a signifié tout d'abord, semble-t-il, l'action de tenir en bride quelqu'un ou quelque chose. Appliqué aux exercices spirituels, il désigne la discipline de l'esprit qui, maintenu fermement dans une direction donnée et canalisé en quelque sorte, grandit énormément en force et en action. C'est dans cette acception qu'il faut l'entendre en quelques-uns des passages où on le rencontre le plus anciennement. Ainsi on lit dans la Kāṭhaka-Upaniṣad : « Le

1. Cette date est elle-même hypothétique; elle repose sur l'identité probable, mais nullement certaine, du yogin Patañjali avec l'illustre grammairien de ce nom.

2. C'est aussi par le canal du Yoga que tant de doctrines ont passé du Sānkhya dans les écoles théosophiques occidentales.

3. Latin *jungere* : ζευγνύναι.

ferme contrôle des sens, voilà ce qu'on regarde comme le yoga; l'esprit est alors exempt de distraction » (6, 11). Ajoutons qu'il ne s'agit pas toujours d'un effort intellectuel; dans la Bhagavad-Gītā, où ce mot se rencontre sans cesse et dans les sens les plus divers, *yoga* désigne souvent la discipline pratique, par opposition à la connaissance théorique, qui est alors le Sāṅkhya. De la notion d'acte accompli au prix d'un effort soutenu à celle d'acte surnaturel, il n'y a qu'un pas. Dans la Bhagavad-Gītā, le yoga est quelquefois la puissance miraculeuse, celle de Dieu particulièrement.

Comme la racine *yuj* signifie aussi joindre, on voit de bonne heure une autre idée s'introduire dans le mot yoga, et même l'emporter sur celle d'ascétisme spirituel ou pratique; c'est l'idée toute mystique d'un rapport qui s'établit entre l'individu et l'Être absolu. La Maitrāyaṇīya-Upaniṣad semble vouloir combiner les deux interprétations, mais en donnant le pas à la seconde : « Puisque, disent les Écritures, on *joint* ainsi au *prāṇa* et à *om* tout l'univers dans sa diversité, la tradition donne à cette opération le nom de yoga. Unifier le *prāṇa*, l'esprit et les sens, et abandonner toute existence individuelle, s'appelle également *yoga* » (6, 25). La Bhagavad-Gītā parle souvent du yoga comme d'une fixation de la pensée en Dieu, d'une méditation intense dirigée vers la divinité. Finalement, dans les grandes sectes théistes des Pāñcarātra et des Pāśupata, ce qu'on appelle yoga, c'est l'aspiration vers Dieu, la connaissance de Dieu, l'union avec Dieu. C'est cette dernière acception qui prévaut dans l'Inde actuelle.

Ce sont là les emplois usuels du mot qui nous occupe. Si nous envisageons son sens technique, comme terme d'un système philosophique, nous le trouvons défini de deux manières différentes par les Yogasūtra : « Le yoga, dit Patañjali, c'est la suppression de l'activité de l'organe pensant[1]. » Cette définition toute négative, et d'ailleurs directement dérivée du Sāṅkhya, doit s'entendre, cela va sans

1. *citta-vṛtti-nirodha*, *Y.-S.* 1, 2.

dire, comme marquant, non pas le but à atteindre, mais la méthode pour atteindre ce but, qui est ici, comme dans tous les systèmes orthodoxes, le salut. La deuxième définition, plus conforme à l'étymologie, pose aussi le yoga comme une méthode spirituelle : « Le yoga est l'application de la pensée à l'essence unique[1]. »

En tant que système de philosophie, le Yoga est la théorie des procédés employés pour la production artificielle de l'extase et des pouvoirs magiques. C'est un recueil de recettes pratiques plutôt que l'étude raisonnée de faits relevant de la psychologie religieuse.

III. Doctrines fondamentales.

§ 1. *Les rapports du Sāṅkhya et du Yoga.*

« Qui voit l'identité du Sāṅkhya et du Yoga, celui-là voit vraiment », ainsi s'exprime Yājñavalkya au livre XII du Mahābhārata (v. 11678)[2]. A s'en tenir à la cosmologie, à la théorie de la connaissance et à celle du salut, c'est une vérité incontestable que Yājñavalkya énonce dans ce passage. Et comment pourrait-il en être autrement, puisqu'en ces matières le Yoga s'est contenté de prendre en bloc les enseignements du Sāṅkhya ? Tout ce qu'il a de rationnel, ou peu s'en faut, est d'emprunt. Sur la prakṛti et les principes qui en dérivent ; sur le puruṣa, sur son indépendance réelle et son association apparente avec les êtres qui évoluent autour de lui, le Yoga a maintenu si fidèlement la doctrine de Kapila, que tels écrits qui, comme le Rājamartāṇḍa, se donnent pour une interprétation des sūtra de Patañjali, peuvent servir de source pour la connaissance du Sāṅkhya[3].

1. *eka-tattva-abhyāsa*, *Y.-S.* I, 32.

2. « La condition qu'obtiennent les Sāṅkhya, les Yogins l'obtiennent aussi ; il voit bien, celui pour qui Sāṅkhya et Yoga ne font qu'un » (*Bhag. G.* V, 5).

3. Dans son commentaire sur les Sāṅkhya-sūtra, Vijñānabhikṣu cite fréquemment les Yoga-sūtra et l'interprétation qu'en a donnée Vyāsa; il peut le faire d'autant plus justement, dit-il, que les doctrines essentielles sont les mêmes (p. 25).

On explique en général cette extraordinaire ressemblance en disant que les écoles Sânkhya et Yoga sont deux sœurs jumelles, dirigées l'une exclusivement vers la théorie pure, l'autre de préférence vers la pratique, mais en somme unies au point que le même individu pouvait indifféremment se rattacher à l'une ou à l'autre. Il me semble que, s'il en eût été vraiment ainsi, les doctrines qui, dans le Sankhya, sont organiquement liées à l'ensemble du système, n'apparaîtraient pas dans le Yoga comme un placage tout extérieur; elles auraient pris dans les deux écoles un développement parallèle, et même on les aurait vues diverger pour s'adapter aux besoins spéciaux auxquels elles devaient répondre. Au lieu de cela, à part quelques insignifiantes modifications dans la terminologie, c'est la ressemblance la plus parfaite qu'on puisse imaginer.

On admettrait plus volontiers l'hypothèse que les yogins, en quête d'une théorie qui pût rationnellement justifier les procédés traditionnels dont ils voulaient faire la systématisation, ont pris le Sânkhya comme il était. Pourquoi, en effet, y auraient-ils apporté des modifications importantes? Le besoin ne s'en fût fait sentir que s'il eût fallu coordonner les emprunts avec les enseignements héréditaires de l'école. Or, de doctrines expressément formulées, sauf peut-être sur un point, le Yoga n'en possédait pas encore. Avant la réception de la philosophie Sânkhya, il ne se composait évidemment que d'exercices pratiques reposant sur des croyances plus ou moins définies.

Mais ce serait mal connaître la manière dont se forment les sectes et les écoles nouvelles, que de s'imaginer que les yogins, se demandant lequel, parmi les systèmes existants, s'adaptait le mieux à leur discipline, se sont, après mûr examen, décidés pour le Sankhya plutôt que pour le Védanta. Les choses ne se passent pas ainsi, ni dans l'Inde, ni ailleurs. Ce qui est décisif dans ces questions de filiation, ce ne sont pas des arguments logiques, mais bien les raisons historiques. La ressemblance doctrinale des deux écoles

s'explique le plus naturellement, si l'on admet qu'il y eut entre leurs adeptes d'étroits rapports et peut-être même identité au moins partielle des personnes, et que les tentatives de systématisation de l'ascétisme sont parties de l'école Sānkhya, autrement dit que les premiers théoriciens du yoga ont été des disciples de Kapila.

Cette annexion du Yoga par le Sānkhya a été d'autant plus aisée qu'il y avait entre eux une affinité naturelle, une affinité qui n'existe nullement au même degré entre le Yoga et le Védanta. En effet, la méthode ascétique par excellence, celle qui détache la pensée des choses extérieures pour la concentrer en elle-même, c'est, avec un plus ou moins grand nombre d'échelons, de faire rentrer successivement les sens dans l'entendement, l'entendement dans le principe d'individualisation, et celui-ci dans le principe de la connaissance, — un processus d'inhibitions où chaque principe est, en quelque sorte, tenu en bride par le principe immédiatement supérieur jusqu'à complet isolement de l'âme. Cette méthode est ancienne, puisque la Kāṭhaka-Upaniṣad recommande déjà pour le yoga une opération qui consiste à réprimer (*yam*) la voix et l'entendement, en les ramenant dans le moi connaissant (la *buddhi*), puis à ramener celui-ci dans « le grand », et « le grand » dans « l'âme apaisée » (c'est-à-dire dans l'indéterminé)[1]. L'emboîtement des principes les uns dans les autres était tout à fait conforme à l'évolution des *tattva* et à leur subordination, enseignées par le Sānkhya.

De plus, à la différence des autres systèmes de philosophie, le Sānkhya posait un nombre infini d'âmes isolées. Or, l'ascétisme entendu à la façon hindoue a pour but l'intégration absolue de l'âme individuelle, c'est-à-dire un état où elle est elle-même, rien qu'elle, détachée radicalement du non-moi. C'est à cette condition seulement qu'elle devient infiniment libre, grande et heureuse. Encore ici, le Sānkhya

1. *Kāṭh. Up.* 3, 13.

s'adaptait à merveille aux besoins du Yoga, si bien même qu'on serait tenté de se demander si cette doctrine assez étrange de la pluralité des puruṣa et de leur absolue indépendance réciproque qui fait que chacun est exactement comme s'il existait seul, ne lui a pas été inspirée par les conditions où il concevait l'ascétisme. Cette hypothèse paraîtra peut-être très audacieuse. Remarquons cependant que l'influence en retour du Yoga sur le Sankhya est incontestable, et qu'elle ne s'est point exercée seulement sur des points d'importance secondaire, s'il est vrai que la doctrine de l'*antaḥkaraṇa* a été imaginée à cause de passages de la Śruti et de la Smṛti qui recommandent la pratique du Yoga[1].

A défaut d'emprunts qui ne sont qu'hypothétiques, le Sankhya a des obligations envers le Yoga. Il serait très certainement tombé dans l'oubli, et en tout cas il n'aurait pas agi comme il a fait sur le développement de la pensée hindoue, si le Yoga ne l'avait maintenu en honneur. Qui attaquait le Sankhya, attaquait aussi le Yoga, et, pour défendre celui-ci, il fallait se servir des armes que possédait le Sankhya. Le même Vācaspatimiśra, qui a commenté la Sankhya-Kārikā, est aussi l'auteur d'une glose sur le plus fameux commentaire des Yogasutra, le Vyāsabhāṣya ; et l'auteur d'un des traités les plus répandus sur le Yoga, le Yogasārasangraha, est ce même Vijñānabhikṣu en qui nous connaissons déjà un exégète du Sankhya. Il n'est pas douteux que la doctrine rationaliste n'ait bénéficié de l'extraordinaire popularité du système qui lui doit tant.

§ 2. *Īśvara.*

Le même livre du Mahābhārata, qui nous a fourni tout à l'heure une affirmation si péremptoire de l'identité du Yoga et du Sankhya, met un peu plus loin ces paroles dans la bouche de Bhṣma, s'adressant à Yudhiṣṭhira : « Comment

1. Vyā., p. 34.

l'athée pourrait-il être sauvé? » tel est l'argument excellent que les Yogins parfaitement sages allèguent (contre le Sānkhya). A cela, les partisans du Sānkhya répondent : « Pour être délivré du corps, il faut, et il suffit, que sachant toutes les voies du salut, on se détache des objets sensibles; voilà la doctrine sankhyenne de la libération, comme l'ont prêchée de grands sages!... Les Yogins ont pour eux l'évidence immédiate; les docteurs du Sānkhya s'appuient sur une tradition certaine. Cher Yudhiṣṭhira, ces doctrines sont toutes deux approuvées par moi, et toutes deux sont reconnues pour vraies par les hommes compétents. Celui qui se conforme aux règles qu'elles formulent, atteindra le but suprême. Pareille est de part et d'autre la pureté basée sur les mortifications; pareille la compassion pour les êtres; pareille la fidèle pratique des vœux; seule, la doctrine n'est pas semblable » (*Mbhr.*, 11039-41; 43-45).

La note est ici sensiblement différente. Les manifestations pratiques sont les mêmes dans les deux écoles; elles se séparent sur des points de doctrine. Et Bhīṣma met le doigt sur la plus caractéristique de ces divergences : en face du Sānkhya athée *(nirīśvara-Sānkhya)*, le Yoga affirme l'existence d'un Dieu souverain *(seśvara-Sānkhya)*.

L'Īśvara du Yoga n'est pas une de ces divinités comme celles que le Sānkhya reconnaissait, êtres ne différant de l'homme que par un peu plus de pouvoir, un peu plus de jouissance, un peu plus de longévité, mais soumis comme lui à la loi de la métempsycose, et placés même dans des conditions moins favorables que lui au point de vue du salut. Non, l'Īśvara n'est pas un dieu quelconque, mais Dieu, un être à part, éternel, tout-puissant, dont l'activité infiniment bienfaisante se déploie en faveur de l'homme désireux du salut. C'est une âme spéciale, *puruṣaviśeṣa*, ce qui signifie sans doute une âme exceptionnelle[1].

1. On comprend en général *puruṣaviśeṣa* en ce sens que Dieu est une âme à part, les autres âmes étant indépendantes de lui, n'émanant pas de lui. Mais toutes les âmes ne sont-elles pas indépendantes les unes des

Il est unique. Il ne connaît ni la souffrance, ni le désir, ni la fructification des actes. Aucune modification, *vṛtti*, ni réelle, ni apparente, ne se produit en lui au contact du monde extérieur; et, par conséquent, aucune prédisposition, *saṁskāra*, ne détermine le cours d'une existence qui demeure éternellement la même. Tandis que, dans les autres âmes, la science ne se trouve qu'à l'état de semence, la toute-science d'Īśvara est parfaite. C'est lui qui communique aux dieux, aux élus, la vision spirituelle, *jñānacakṣus* : il est le maître, le *guru* des anciens maîtres. Sa manifestation, ou plutôt sa révélation mystique, c'est la syllabe *om* (*Y. S.*, I, 27), pourvu qu'on la prononce avec justesse et avec une intense application de la pensée. La création du monde contingent se fait par un simple acte de sa volonté. Pour qu'il prenne conscience de lui-même et qu'il agisse, il faut qu'il soit de quelque façon associé à la prakṛti; mais des trois guṇa, c'est le *sattva*, la bonté, qui, à l'état de pureté absolue, constitue sa nature et cela de toute éternité.

Īśvara écarte les obstacles qui s'opposent à l'acquisition du salut. Pour acquérir la connaissance suprême, le yogin doit s'abandonner entièrement à Dieu, qui l'amènera à bon port : c'est ce que les textes appellent *praṇidhāna*, la dévotion [1]. Cependant, si le salut n'est possible que grâce à l'intervention d'Īśvara, il ne consiste point en une union avec lui; les puruṣa ne sont pas moins indépendants les uns des autres après le salut qu'avant. L'être sauvé est en dehors de Dieu.

En possession de la plénitude de la félicité, Īśvara n'a

autres? Le double fait que Dieu est de toute éternité en possession de la toute-science, et que, associé à la *prakṛti*, il n'est lié qu'au *sattva* pur, met le puruṣa Īśvara infiniment au-dessus des autres âmes.

1. D'après le commentaire de Vyāsa, le *praṇidhāna* c'est « remettre tous ses actes au Guru suprême, ou renoncer au fruit de ses actes ». Le Yogasāra définit ainsi ce terme : « C'est la pensée dirigée vers Īśvara, en commençant par le *praṇava* (*om*, le symbole de Dieu) et en finissant par sa vue directe » (p. 19).

d'autre mobile pour agir que la compassion qu'il éprouve pour les puruṣa liés aux trois essences constitutives de la prakṛti et engagés dans le saṁsāra. Si, dans sa bonté, il a créé ce monde misérable, c'est parce que la connaissance qui est en germe dans chaque puruṣa prendra son épanouissement à cette seule condition; le *tapas*, la souffrance est une discipline indispensable pour l'acquisition du savoir. De quelle manière Īśvara vient au secours du dévot qui aspire à la délivrance et peut féconder ses efforts, c'est une question que les docteurs de l'école ne semblent même pas s'être posée.

La théorie mécanique du salut, telle que l'exposent les traités du Sāṅkhya, est sans doute plus claire, et même plus satisfaisante pour le dialecticien, si l'intervention d'un Īśvara ne vient pas compliquer le problème. Il est donc très naturel que la plupart des savants européens qui ont étudié l'histoire du Yoga, inclinent à voir dans son théisme un élément adventice, qui n'aurait été introduit dans le système primitif qu'à titre de concession et pour se faire accepter des religions populaires[1]. Bien loin d'être un organe de la doctrine, la notion d'Īśvara, disent-ils, est restée sans influence sur l'ensemble du système. On le voit assez dans la conception du salut : dans toutes les religions centrées sur l'idée d'un dieu personnel et d'une providence, le but suprême offert aux adeptes est la vie éternelle en Dieu ou auprès de Dieu, et non pas l'isolement parfait de l'âme[2].

1. Voir Garbe, *Sāṅkhya und Yoga*, p. 49, sq.; Deussen, *Geschichte der Philosophie*, I, 2, p. 215; p. 344; Markus, *Yoga Philosophie*, p. 3. — M. Garbe pense que l'Īśvara a été emprunté à la doctrine des Bhāgavata. Il est vrai que *Bhagavat* est une des appellations ordinaires de Dieu dans les textes du Yoga, et que les Bhāgavata désignent leur divinité suprême par le titre d'Īśvara; mais Bhagavat et Īśvara sont des mots trop communément employés pour qu'on puisse appuyer sur eux quelque hypothèse que ce soit. Il faut noter aussi que les Bhāgavata sont une secte vishnouite, tandis que le yogisme est plutôt affilié au sivaïsme.

2. Il y a des textes qui cherchent à spécifier la part d'Īśvara dans l'œuvre du salut. Ils n'ont pu lui assigner que des rognures. On enseigne, par exemple, que si l'on pratique avec énergie et intensité les cinq « moyens »

Je crois qu'il y a lieu de distinguer entre le Yoga, doctrine philosophique (le *yogadarśana*), et le yoga, ensemble d'exercices ascétiques. C'est dans le système que la présence d'un Dieu apparaît comme une superfétation[1]. Mais le théisme est au contraire fort ancien dans les pratiques de l'ascétisme et de la magie. L'idée traditionnelle et populaire, c'est que par les jeûnes et les mortifications, le sorcier met dans sa dépendance un être surhumain par l'entremise de qui il obtient l'objet de ses désirs ; et il en est de même de l'ascète qui n'arrive dans l'extase à l'intuition des vérités sublimes que par son union temporaire avec l'être qui est pure connaissance. Dans les deux cas, le dieu est un auxiliaire dont l'assistance, quoique provisoire, est en somme indispensable. Même systématisé, le Yoga ne pouvait guère se passer de cette notion. De plus, à voir la place que Śiva occupe dans les textes les plus populaires de l'école yoga, on peut se demander si ce dieu très personnel n'a pas été dès l'origine étroitement associé aux pratiques de la sorcellerie et de l'ascétisme, et si l'Īśvara des théoriciens n'est pas le résultat de sa désaffectation orthodoxe ou théosophique. C'est ce qui expliquerait le mieux ce qu'il y a de vague dans cette entité : elle nous paraît effacée, parce qu'elle n'a plus un rôle important à jouer dans l'économie du monde et du salut, telle que se la représente le Yoga, maintenant qu'il est endoctriné par le Sâṅkhya ; elle cadre mal avec le reste du système parce qu'elle n'y figure que comme survivance d'une personnalité autrefois bien définie

auxiliaires du yoga, c'est-à-dire la foi, l'énergie spirituelle, le souvenir, la concentration, la connaissance (*prajñā*, l'intuition consciente de la vérité), alors se produisent sans autre délai le yoga inconscient et sa conséquence, le salut. Mais s'il y a chez le yogin une certaine paresse dans l'emploi de ces moyens, il ne peut compenser ce déficit que par sa dévotion pour Īśvara (*Yogasūras*, p. 18).

1. N'oublions pas d'ailleurs que ce qui fait paraître choquante la présence d'un Īśvara dans le Yoga, c'est l'identité à tous autres égards de ce système avec le Sâṅkhya. Si l'on n'avait pas eu le commode moyen de confrontation que nous apportent les textes de l'autre école, on ne se fût peut-être pas visé que le rôle d'Īśvara n'était qu'un hors-d'œuvre.

et fortement agissante. Combiner organiquement le théisme avec le dualisme absolu du Sānkhya, c'était une entreprise au-dessus des forces de la philosophie yoga ; elle s'est contentée de juxtaposer les deux doctrines. Il faut d'ailleurs, pour être juste, reconnaître que si le dualisme explique aisément le problème du mal, il a infiniment plus de peine que le monisme à résoudre le problème de Dieu.

Il n'est pas inutile de constater que le Yoga s'écarte sur un autre point encore du mécanisme intransigeant du Sānkhya. Il a émis en effet, à propos du langage, une théorie intéressante qui montre combien ses docteurs étaient préoccupés de ce qui est suprasensible. Ils ont fait observer qu'en dépit de différences notables dans le *son*, un mot prononcé par deux personnes différentes n'en conserve pas moins le même *sens* : ils enseignent donc que le sens ne résulte pas seulement de la somme des sons, et que les sons ne peuvent être pour le sens qu'une sorte de symbole. Il y a, par conséquent, quelque chose de non sensible qui s'ajoute à la simple impression auditive, et qui procure l'intelligence de la parole prononcée (le *sphoṭa*). On peut se demander si l'Īśvara ne joue pas un rôle analogue, s'il ne coopère pas de même avec les sensations que nous recevons du monde extérieur, de manière à nous faire arriver à l'intelligence des choses transcendantes. Je ne voudrais pas insister sur une analogie qu'on trouvera peut-être tirée par les cheveux. Il n'en est pas moins certain que du moment qu'on admet quelque chose de suprasensible, on abandonne le point de vue strictement sensualiste du Sānkhya, et l'on est plus disposé à reconnaître dans le monde et dans la vie l'intervention merveilleuse d'un Dieu de grâce et de compassion[1].

1. Le Sānkhya admet bien qu'il y a des choses subtiles, c'est-à-dire qui sont hors de la portée de nos sens grossiers; mais le subtil n'est pas le suprasensible, puisqu'il est perceptible aux sens qui lui sont adéquats.

§ 3. *Le but à atteindre.*

La définition que Patañjali donne du yoga met en lumière la tendance pratique du système : « Le yoga, dit-il, est la suppression des modifications du principe pensant [1]. » Ces modifications sont les cinq formes que peut revêtir l'activité intellectuelle : la notion correcte, *pramāṇa ;* la notion erronée, *viparyaya ;* la notion imaginaire, *vikalpa ;* le sommeil, *nidra ;* la mémoire, *smṛti*. « Dans les notions correctes fournies par la perception, la pointe de l'organe de la pensée, rencontrant par l'intermédiaire des sens les objets extérieurs, prend la forme de ceux-ci, tout comme du cuivre fondu qu'on verse dans un creuset » (*Y. S. S.*, p. 2, sq.). L'induction et la parole autorisée sont aussi des sources de notions vraies. — « Il y a notion erronée quand la forme réelle d'une chose ne correspond pas à l'idée qu'on s'en fait » (*Y. S.* I, 8). — « Une notion imaginaire est appelée à l'existence par des mots, sans que rien lui corresponde dans la réalité » (*Y. S.* I, 9). — « Le sommeil est la modification de l'esprit qui n'a rien pour base [2] » (*Y. S.* I, 10). Il ne laisse pas cependant d'être, lui aussi, une fonction de l'esprit, puisqu'après un sommeil profond on a le sentiment d'avoir bien dormi. — « La mémoire est la fonction qui empêche une chose connue de s'échapper de l'esprit » (*Y. S.* I, 11).

Quel intérêt y a-t-il à supprimer l'activité de l'entendement ? Les Yoga-sutra nous l'apprennent : grâce à cette suppression, le puruṣa retrouve d'une manière absolue sa nature propre (I, 3 ; cf. *Y. S. S.*, p. 1). On le voit, il ne

1 *citta-vṛtti-nirodha*. Le *citta* prend dans le Yoga la place de la *buddhi* dans le Sankhya, — ou, comme l'enseignent quelques commentateurs, celle de l'*antaḥkaraṇa*. Il relève en tout cas de la prakṛti.

2 C'est à dire qui se produit quand les autres modifications de l'esprit sont supprimées momentanément. La *nidrā* est le sommeil sans rêve, car le rêve, c'est la mémoire modifiant l'esprit en état de *svapna* (*somnus* et *somnium*).

s'agit plus de reconnaître, par un effort de la pensée, l'identité du moi et de l'âme universelle, comme dans le Védanta ; — ni de distinguer l'âme de tout ce qui n'est pas l'âme, comme dans le Sânkhya ; — mais, par une méthode moitié spirituelle, moitié physiologique, de *réaliser* cette intégration de l'âme qui constitue le salut.

La suppression des fonctions de l'intellect n'est point quelque chose de négatif ; elle est tout aussi positive que l'exercice de ces fonctions. Si celui-ci, la *pravṛtti*, est une marche en avant, l'autre, la *nivṛtti*, est un retour en arrière, et non point un arrêt sur place. Cette observation a une très grande importance pratique ; elle explique pourquoi il faut des opérations, et même de très pénibles efforts pour effectuer la cessation de l'activité du *citta*. Ce n'est pas tout. Puisque la rétraction est une réalité, tout comme la mise en action, on comprend qu'elle laisse un saṁskāra, un résidu : « si l'on niait l'existence de ce résidu, on n'aurait aucun droit de soutenir que le yoga se renforce avec le temps » (*Y. S. S.*, p. 4).

L'isolation du puruṣa doit être *absolue*. Il n'en est pas du yoga comme de ces suppressions momentanées des fonctions intellectuelles qu'on a l'occasion d'observer au courant de l'existence. A la différence du sommeil profond ou de l'extase, le yoga se traduit par deux résultats, définitifs l'un et l'autre. Tout d'abord, il extirpe les germes de renaissances futures. En outre, il stérilise les prédispositions produites par le fonctionnement de l'organe pensant dans les existences antérieures. « C'est dans deux phases successives que le yoga sape d'avance les fondements d'existences ultérieures, et qu'il efface les empreintes qui déterminent l'existence actuelle. Dans la première, il est « conscient », *samprajñāta-yoga :* la pensée est alors exclusivement attentive à son objet propre, et toutes les modifications du citta sont suspendues dans la mesure où elles dépendent des choses extérieures[1] » ; les fruits qu'il procure sous cette forme

1. *Sarvadarśanasangraha*, p. 164.

sont, ou bien visibles, — la cessation de la souffrance [1], — ou invisibles, — la perception immédiate de l'Être qui fait l'objet de la méditation, c'est-à-dire d'Iśvara ou du puruṣa. La deuxième période du yoga est celle où il est « inconscient », *asamprajñāta* : l'organe pensant se résout en sa cause, la prakṛti ; le sentiment de la personnalité se perd ; le sujet qui médite, l'objet sur lequel s'arrête sa pensée, l'acte même de la méditation, ne font plus qu'un. On dit que le yoga est en ce moment « sans support », *nirālambana*, la méditation n'ayant plus besoin d'un véhicule ou d'un symbole [2]. Et comme les saṁskāra qui ont commencé à développer leurs effets sont eux-mêmes consumés [3], le fruit qu'on recueille, c'est la libération ; le yogin n'a qu'à la désirer, pour qu'elle se réalise immédiatement (*sveccharyā moksah*, *Y. S. S.*, p. 6).

IV. L'apprentissage du yoga.

N'est pas yogin qui veut, ni dès qu'on a la fantaisie de l'être. Pour réussir dans cet art difficile, il faut une longue et attentive préparation. « Il est aisé de se tenir sur la lame affilée d'un rasoir ; ce qui est difficile, c'est de demeurer dans la fixité de la pensée quand on n'a pas l'âme préparée » (*Mbhr.* XII, 11090). — « Pour réussir dans le yoga, il ne suffit pas d'en parler ni de prendre le costume du yogin, il faut agir ; c'est la vérité ; n'en doutez pas » (*H. Y. Pr.* I, 66).

Les difficultés ne viennent pas des accidents de la naissance. Le yoga ne fait pas acception de caste ; il est infini-

1. Tandis que le Sankhya fait de la cessation de la souffrance le but suprême à atteindre, le Yoga n'en parle qu'en passant, comme du premier résultat obtenu par la discipline qu'il enseigne.

2. La syllabe *om* dont les Upaniṣad prescrivent la méditation dans ses éléments successifs, dans sa resonnance finale, et dans le silence qui y met un terme, est appelée *ālambana* dans la Kaṭhaka-Upaniṣad.

3. De là l'épithète de *nirbīja* « dénué de germes » qu'on donne à cette phase du yoga.

ment au-dessus des démarcations sociales[1]. Et c'est précisément parce qu'il ne connaît plus les devoirs qui découlent des différences de caste qu'il ne saurait être pratiqué par ceux qui sont encore engagés dans la vie séculière. Un chef de famille doit obéir à des règles qui sont incompatibles avec l'ascétisme. « Quand une âme incorporée est affranchie de tout lien, le yoga mystérieux, excellent, infini, parfait, se produit pour elle après six mois de méditation; mais si, affligée par la passion et les ténèbres, elle reste attachée à femme, fils et parents, quelque instruite qu'elle soit, elle n'arrive jamais au but » (*Maitr. Up.* VI, 28).

Les obstacles viennent de l'homme même, d'autant plus redoutables qu'ils sont inhérents à sa nature et qu'ils naissent sans cesse du jeu de la vie individuelle. On les appelle les « misères », *kleśa*. Ce sont l'ignorance, la conscience de soi, l'attachement, la répulsion, le désir de vivre[2]. L'ignorance consiste à prendre pour éternel ce qui est impermanent, pour pur ce qui est impur, pour agréable ce qui est douloureux, pour le moi ce qui est le non-moi (*Y. S.* II, 5). — La conscience de soi[3] confond le moi et le non-moi dans leurs qualités et dans leur essence propre; elle impute au moi des fonctions qui, en réalité, sont celles de la prakṛti (*ib.* II, 6). — « L'attachement et la répulsion sont trop bien connus pour qu'il soit nécessaire de les définir » (*Y. S. S.*, p. 31). — « Le désir de vivre, — qu'on trouve même chez les hommes éclairés, — c'est la peur de la mort » (*ib.*, p. 31). La plus terrible de ces misères, c'est l'igno-

1. Cela n'enlève pas au Yoga son caractère d'enseignement ésotérique : « Le yogin qui désire le succès doit garder tout-à-fait secrète la science du Haṭha-yoga; cachée, elle est efficace; vulgarisée, elle est vaine » (*H. Y. Pr.* I, 11). Mais ce sont exclusivement des conditions spirituelles et morales qui font qu'on est qualifié *(adhikārin)*.

2. *avidyā, asmitā, rāga, dveṣa, abhiniveśa.* — Nous trouvons dans le Yoga le même pessimisme théorique que dans le Sāṅkhya : « Pour celui qui sait distinguer (l'éternel du transitoire), tout est misère, à cause de la cessation, de l'anxiété, des impressions laissées par les souffrances antérieures, et des contrastes » (*Y. S.*, II, 15).

3. Littéralement, le fait de dire : « Je suis. »

rance ; car elle est le sol sur lequel poussent toutes les autres ; qu'on la détruise, et les kleśa sont anéantis.

Mais est-il possible à l'homme, tant qu'il est un être incorporé, de lever des obstacles qui tiennent à la misère de sa nature ? L'auteur du Yogasarasangraha ne parle que d'atténuation[1], et les moyens que l'école propose montrent qu'on ne peut agir sur eux qu'indirectement. Il y a trois remèdes à ces maux, constituant ensemble ce qu'on appelle la discipline yogique, le *kriyâyoga* (*Y. S.* II, 1 ; 2) ; ce sont les mortifications, l'étude et la dévotion. « Dessécher son corps par la voie de la sainte règle, par le jeûne difficile, etc., c'est la plus haute des mortifications » (*Sarvadarś.*, p. 169[1]). L'étude doit porter sur les textes védiques et sur les *tantra*[2]. La dévotion, c'est de remettre tous ses actes, sans égard à leur fruit, au Seigneur suprême ; c'est de pouvoir dire : « Tout ce que je fais, bon ou mauvais, volontaire ou involontaire, je le fais poussé par Toi » (*Sarvad.*, p. 171).

Les kleśa sont des entraves générales qui rendent difficiles les accès du yoga. Il y faut ajouter tout ce qui, au cours des exercices, paralyse ou annule les efforts de l'apprenti yogin[4]. Ce sont là des « traverses », *antarâya*, qui toutes ont leur source immédiate dans la mobilité innée de l'organe pensant, et qui peuvent surgir à l'occasion de tous

1. *kleśatanûkaraṇa*.

2. C'est une citation de Yajñavalkya.

3. Les *tantra* sont les écritures propres à chaque secte; ils contiennent en particulier ces puissantes formules qui procurent à ceux qui les répètent et les méditent des facultés surhumaines. — Au nombre des exercices prescrits en vue du yoga figure l'obligation de répéter sans cesse et d'une seule haleine certaines formules célèbres comme la gayatrî avec sa tête : « om, les eaux, la lumière, le suc, l'ambroisie, le brahman, om ». — Comme le dit une des Upaniṣad rattachées au yogisme, « en ceci, il n'y a jamais d'excès » (*Amṛtabindu-Up.*, 21). Comme c'est précisément le contraire de ce qu'avaient enseigné les Brâhmaṇa (voir plus haut, p. 32), nous prenons sur le fait une différence caractéristique entre le ritualisme et l'individualisme religieux.

4. Il va sans dire que les empêchements peuvent se produire non seulement dans la période préparatoire, mais aussi longtemps que le but définitif n'est pas atteint. C'est ce que signifie le *S. S.* VI, 20 : « L'affranchissement, c'est la suppression des traverses. »

les accidents de la vie physique, intellectuelle et morale de l'homme. Patañjali les a énumérées dans le sūtra I, 30 : « la maladie, la langueur, le doute, l'insouciance, la paresse, l'attachement, la perception erronée, l'insuccès dans l'effort fait pour arriver à une des étapes de la méditation, l'instabilité, — telles sont les distractions de la pensée, et les traverses de la concentration[1] ».

Il importe de se prémunir d'avance contre des distractions qui rendraient impossible tout progrès dans le yoga. Il y a pour cela deux moyens, propres l'un à créer les prédispositions favorables, l'autre à neutraliser les prédispositions contraires; ce sont l'application, *abhyāsa*, et le renoncement, *vairāgya*. L'application tend à renforcer l'activité de l'esprit en ce qui concerne l'objet de sa méditation ; c'est « l'effort fait en vue de la fixité de l'organe pensant ». Le renoncement a pour effet d'émousser au contraire l'activité de l'esprit par rapport aux objets sensibles.

Il y a plusieurs exercices recommandés au disciple qui veut acquérir l'application[2]. En voici deux qui montreront que nous n'avons encore affaire qu'à une propédeutique du yoga. Le premier consiste à penser à des êtres qui ont pratiqué le renoncement; en effet « quand l'esprit fixe sa méditation sur l'esprit de personnages comme Nārada, il devient, comme l'esprit de Nārada, impassible et stable; penser à des hommes amoureux, c'est incliner son esprit du côté de l'amour ». L'autre, c'est la contemplation « désirable », par exemple « la contemplation de ces formes de Śiva et de Viṣṇu que l'on désire pour soi-même. L'esprit

1. La maladie : la fièvre causée par le manque d'équilibre des trois humeurs; la langueur *(styāna)* : l'inactivité de l'esprit; le doute : l'oscillation entre les deux faces d'une alternative; l'insouciance : le défaut d'attention dans la méditation ; la paresse : la lourdeur du corps, de la parole et de l'esprit ; l'attachement : désirer des objets sensibles ; la perception erronée : prendre une chose pour une autre ; l'instabilité : l'incapacité de l'esprit à se maintenir dans une des étapes de la contemplation, après qu'il l'a conquise (*Sarvad.*, p. 163 ; cf. Aniruddha, ad *S. S.*, p. 269).

2. Ces exercices sont appelés *parikarman* : appropriation, épuration.

ayant naturellement une prédilection pour les formes, se fixe aisément sur celles de Śiva et de Viṣṇu ; et par là, il devient capable de se fixer sur d'autres idées, et finalement de s'arrêter sur la connaissance discriminative[1]. »

Quant au renoncement, on devine quelle importance y ont attachée les docteurs du Yoga ; ils en ont minutieusement noté les étapes et classé les manifestations. D'une manière générale, il ne s'agit nullement de se détacher de ce qui passe pour précieux, et de s'assurer ainsi un mérite d'autant plus grand que l'acte d'abandon a coûté davantage. L'idée qui a inspiré cette doctrine est tout autre. Le *vairāgya* « inférieur » se produit quand on constate ce qu'il y a de vain, que dis-je ! ce qu'il y a d'infiniment fâcheux dans ce qu'on regarde communément comme une source de jouissance, ici-bas ou dans l'autre monde[2] ; et le *vairāgya* « supérieur », quand on a perçu les contradictions inhérentes aux objets qui affectent nos sens, et qu'on s'est rendu compte qu'ils sont la négation du moi. Dans les deux cas, le détachement n'est que le sentiment de satiété *(alambuddhi)* que donnent les plaisirs et les connaissances illusoires[3].

V. Le Rāja-yoga et l'octuple méthode de la méditation.

Nous savons comment, par la lutte contre les « misères » et les « traverses », non seulement on s'assure l'accès du

1. *Y. S. S.*, p. 28 ; 29. Les Yoga-sutra (I, 39) vont jusqu'à laisser l'adepte absolument libre de choisir comme il entend l'objet de sa méditation ; tant il est vrai que c'est une gymnastique de l'esprit pour laquelle le contenu de la pensée est en somme indifférent.

2. *Y. S.* I, 15.

3. Il convient de noter le ton tout à fait stoïcien de la définition du renoncement, reproduite par le Sarvadarśanasangraha : « Le détachement, c'est la pensée : « Ces objets me sont soumis, je ne leur suis pas soumis », qui surgit chez celui qui ne sent plus aucun intérêt pour les choses de ce monde et de l'autre, parce qu'il perçoit les imperfections qui y sont attachées » (p. 169).

yoga, mais encore on se prémunit contre tout ce qui pourrait éventuellement en troubler le cours. Nous ne savons pas encore comment il faut procéder pour arriver à cette suppression des fonctions intellectuelles qui est la condition de l'isolement de l'âme, et du salut. La théorie de la procédure à suivre pour arriver à ce but est la partie la plus importante du système.

L'école a élaboré non pas une, mais deux méthodes du yoga. On peut appeler l'une la manière douce, l'autre la manière forte. Les textes donnent à la première le nom de Yoga royal, *Rāja-yoga;* à la seconde, celui de Yoga de l'effort, *Haṭha-yoga.* Des auteurs récents recommandent de commencer par le Haṭha-yoga, pour aborder ensuite le Rāja-yoga. Cet éclectisme se concilie mal avec le fait que les ouvrages anciens ne connaissent pas la méthode violente. Évidemment, nous avons là deux concepts distincts et parallèles des moyens à employer. De ce que le Haṭha-Yoga est littérairement postérieur à l'autre, il ne faudrait pas conclure que les procédés qu'il indique remontent à une date moins reculée.

L'idée qui est à la base de la méthode préconisée par le Rāja-yoga, c'est qu'il y a lieu de disposer le corps et l'esprit d'une manière qui soit favorable à la pratique du yoga. De là une série de prescriptions groupées sous huit rubriques, les *aṣṭāṅgāni* ou « huit membres », dont cinq, les moyens externes, tendent à la purification ou adaptation du corps *(kāya-saṁskāra),* de la respiration, des sens, — et trois, les moyens internes, à la purification de l'esprit *(cittasaṁskāra).*

Avant de passer en revue ces huit « auxiliaires » du yoga, il convient de faire remarquer combien les opérations proprement intellectuelles y tiennent peu de place. Ce qui rend significative leur absence à peu près complète, c'est qu'au contraire la dialectique figure encore en bon rang dans le plus ancien aperçu que nous possédions de cette méthode du yoga : « Le yoga a six membres, la discipline de la respira-

tion, la rétraction des sens, la méditation, la fixation de la pensée, l'*examen réfléchi*, la concentration de l'esprit[1]. » Mais sans doute on reconnut de bonne heure que la « réflexion », loin d'être un adjuvant, constituait un élément de trouble dans l'évolution de l'extase; on l'élimina donc, tandis qu'on augmentait le nombre des procédés externes. Aujourd'hui, les yogins s'insurgent contre les descriptions du Rājayoga qui tendent à le présenter comme un exercice intellectuel[2]. Ils ont raison. Bien qu'on l'appelle « la connaissance qui sauve », *tārakajñāna* (*Y. S.* III, 54), le yoga n'est pas à proprement parler un moyen d'acquérir un savoir. Qui en doute n'a qu'à voir en quoi consistent les sept étapes par lesquelles le yogin s'élève à « l'intelligence définitive »[3]; cette « connaissance suprême » commence par être en quatre étapes la libération de tout ce qu'il y a à faire; dans les trois dernières, elle débarrasse l'âme de l'organe de la pensée.

A et B. Premier et deuxième anga : interdictions et injonctions.

La liste s'ouvre par une double série d'interdictions, *yama*, et d'injonctions, *niyama*, sur lesquelles la doctrine semble s'être fixée tardivement[4]. En effet, on constate dans les textes de nombreuses divergences au sujet de l'étendue et du contenu de ces énumérations. Il va sans dire d'ailleurs que ces indications ne sont point pour le Yoga ce que sont les décalogues du bouddhisme et de l'Ancien Testament.

1. *Maitr. Up.* 6,18. Une Upaniṣad beaucoup plus récente, l'*Amṛtabindu*, répète cette liste dans un ordre un peu différent.

2. Un fervent adepte du yoga m'a dit avoir perdu toute la confiance qu'il avait eue précédemment dans le savoir de M. Deussen, parce que celui-ci, dans ses *Erinnerungen an Indien* (p. 77), a défini le Rāja-yoga comme étant l'« intellectuelle Hingebung an das Göttliche ».

3. *saptadhā prāntabhūmau prajñā* (*Y. S.* II, 27).

4. D'après Manu, IV, 204, les *yama* sont toujours obligatoires, mais non les *niyama*. Il est donc probable que pour lui les yama sont les règles essentielles de la morale, et les niyama les règles moins importantes. Nulle part, Manu ne définit ces deux termes avec quelque précision.

Le Yoga ne se propose pas de moraliser ses adhérents; il veut les élever dans une sphère où il n'y a plus ni bien ni mal. *Yama* et *niyama*, comme les anga qui suivent, ont pour but de procurer au sujet la tranquillité morale et psychique qui est indispensable à l'heureux épanouissement du yoga[1].

Les cinq interdictions sont, d'après Patañjali, « ne pas tuer, ne pas mentir, ne pas voler, ne pas avoir de commerce avec une femme, ne pas accepter de présents[2] » (*Y. S.* II, 30); les cinq injonctions : « la purification, le contentement, la mortification, la récitation de textes sacrés, la résignation au Seigneur » (*Y. S.* II, 32)[3]. On trouve la même liste dans le Sarvadarśanasaṅgraha avec cette remarque empruntée au Viṣṇu-purāṇa que « observées dans l'espoir d'une récompense, les prohibitions et les obligations procurent des fruits excellents, et que, dans le cas contraire, elles assurent le salut ».

C. Troisième anga : les postures *(āsana)*.

Les circonstances extérieures peuvent beaucoup pour faciliter ou pour gêner la pratique de la méditation. Aussi les traités ont-ils multiplié les règles relatives au lieu où le yogin doit se placer, à l'attitude qu'il doit prendre, au régime qu'il doit suivre.

Au début, on se contentait encore de recommandations

1. La même préoccupation d'assurer à l'ascète une complète ataraxie morale et physique, s'exprime dans ce vers de l'Amṛtabindu- Up. : « Que le yogin se tienne toujours en garde contre la crainte, la colère, la paresse, l'excès de veille et de sommeil, l'excès de nourriture et de jeûne » (v. 27).

2. Même en cas de détresse.

3. Nous avons déjà rencontré les trois derniers *niyama* à propos du kriyā-yoga. D'après *Y. S.* II, 44, l'étude des textes sacrés a pour effet d'assurer au yogin la communion avec la divinité de son choix *(iṣṭa-devatā)*. Quant au « contentement », c'est la satisfaction qu'éprouve le sujet pour tout ce qui lui arrive de soi-même, sans qu'il y mette du sien. La « purification » peut être extérieure (ablutions avec l'eau ou la terre, comme dans l'islamisme), ou intérieure.

générales. La Śvetāśvatara-Upaniṣad demande qu'on choisisse une localité où rien ne vienne déranger la pensée, et Manu veut qu'on s'assoie pour méditer[1]. Les écrits qui se rattachent au Rāja-yoga sont plus précis; cependant leurs prescriptions se maintiennent encore dans les limites raisonnables. Non seulement on n'y trouve rien qui soit contraire à l'hygiène de l'esprit ou du corps, mais encore les règles qu'on donne sont bien appropriées au but qu'on se propose : une hutte placée dans un site agréable, et aménagée de manière à protéger le yogin contre la chaleur, les bêtes et les gens malintentionnés[2]; une posture telle qu'on puisse la garder le plus longtemps possible[3] sans fatigue; une alimentation simple, suffisamment abondante, conforme aux prescriptions de la médecine indigène[4].

1. Comme on voit, ces règles ne sont nullement spéciales à l'école du Yoga. Śankara recommande aussi de se tenir assis pour rendre un culte à la divinité. Les raisons qu'il en donne sont évidemment les mêmes qui ont fait adopter cette posture pour la méditation : « Le culte, dit-il, doit développer une adhésion (*pratyaya*) accompagnée de respect. Si l'on marche ou si l'on court, cet effet ne se produit pas, car la marche sous ses diverses formes dissipe l'esprit ; si l'on se tient debout, le sens interne est obligé de soutenir le corps et n'est plus en état de contempler les objets subtils ; si l'on est couché, on risque de s'endormir » (*Ved. S.*, p. 1071).

2. La Haṭhayoga-pradīpikā donne, pour l'emplacement et la disposition de la cellule, les indications que voici : « Le yogin doit placer sa hutte dans un lieu solitaire, à la portée d'une flèche de ce qui est rocher, feu et eau, dans un pays sûr et fertile, bien gouverné et observateur de la loi. — Une petite porte ; pas de fenêtre, ni de trou, ni de fente ; ni trop haute, ni trop basse ; propre et soigneusement crépie d'une couche épaisse ; point de vermine ; extérieurement un abri, un foyer, un puits ; tout autour un mur d'enceinte : tels sont les caractères de la hutte (*maṭha*) des yogins appliqués au haṭha-yoga » (I, 12 et 13). Il va sans dire que les règles sont valables aussi pour le rāja-yoga.

3. *Sthira sukham-āsanam*, *Y. S.* II, 46.

4. On trouvera dans *H. Y. Pr.* I, 58 ; 59 ; 60 ; 62 ; 63, les prescriptions relatives au régime alimentaire du yogin. D'une manière générale, il doit peu manger (*mita-āhāraḥ*), et laisser vide le quart de son estomac ; il doit éviter tout ce qui est acide, aigre, salé, fortement épicé, indigeste, trop chaud ; on lui défend, par exemple, la noix de bétel, l'huile de sésame, l'ail, le poisson, la viande, le lait caillé, les mets réchauffés. On lui permet le froment, le riz, l'orge, le lait, le beurre, le miel, l'eau pure. « Qu'il prenne une nourriture suffisante, douce, agréable à son cœur, profitable à ses humeurs »

Comme l'indique le titre du troisième anga, on attache la plus grande importance à la manière de s'asseoir. Le nombre des attitudes possibles est considérable. Il y en avait eu dans le principe 8.400.000; Śiva n'en retint que 84. Encore s'en faut-il que ces 84 soient toutes employées. Les yogins adoptent de préférence celles qui sont les plus familières aux Hindous, ascètes ou non. Au surplus, il est bien entendu que chacun est libre de choisir celle qui lui agrée le mieux; les Yoga-sūtra déclarent expressément qu'il n'y a pas de règle obligatoire à ce sujet.

Les attitudes les plus ordinaires sont, à ce qu'on assure, la posture « en fleur de lotus », *padma-āsana*, et la posture « en *svastika* »[1]. Voici la première : la plante du pied droit est placée sur la cuisse gauche, et la plante du pied gauche sur la cuisse droite; les mains croisées tiennent chacune un orteil; le menton est abaissé sur la poitrine; les yeux sont fixés sur le bout du nez (*Sarvad.*, p. 174). Dans le *Svastika-āsana*, on croise les jambes de manière à placer le pied gauche dans le jarret droit, et le pied droit dans le jarret gauche[2]. L'attitude qui semble prévaloir aujourd'hui, c'est d'être assis, les jambes entrecroisées, le buste droit de manière que la tête, le cou et le buste soient sur une même ligne. C'est à peu près la posture que les monuments attribuent au Bouddha plongé dans la méditation.

D. Quatrième anga : le contrôle de la respiration (*prāṇāyāma*).

Pour comprendre l'importance que les yogins attachent à la discipline de la respiration, il faut se rappeler que de

(I, 63). Mais ces restrictions ne sont obligatoires qu'au début : « C'est pour les premiers temps de l'application *(abhyāsa)* qu'on préconise une nourriture de lait et de beurre fondu; pour celui qui est fortifié dans la pratique du yoga, il n'y a plus de prohibitions semblables » (II, 14).

1. Le *svastika* est le fameux symbole solaire 卐

2. La Haṭhayogapradīpikā décrit plusieurs autres *āsana*; elle mentionne la posture « en mufle de vache » (I, 20), la posture de « la tortue » (I, 23), celle du « coq » (I, 25), celle de « l'arc » (I, 26), etc., etc.

tout temps le souffle a été regardé par les Hindous comme le support matériel du moi. C'est par le *prāṇa* que se manifeste la vie individuelle : « l'âme individuelle, appelée *prāṇa*, est née du non-*prāṇa* »[1]. C'est le *prāṇa* qui lie l'âme au corps (*Chānd. Up.* 6, 8, 2); et lorsque les organes luttent les uns contre les autres pour la primauté, c'est la respiration qui se trouve être l'organe essentiel, condition de tous les autres (*Chānd. Up.* 5, 1). Puisque c'est par le prāṇa que la vie est entrée dans l'univers, il est naturel que l'Atharvaveda lui assigne une puissance cosmique : le praṇa est le principe de toute vie dans la nature et dans l'homme; il est le premier-né de la création (XI, 4)[2]. Rappelons enfin que dans le mythe cosmogonique raconté par la Maitrāyaṇīya-Upaniṣad, c'est sous forme de vent ou de souffle que Prajāpati pénétra dans la matière pour lui insuffler la vie et créer la multiplicité des êtres; et que, dans une autre légende plus significative encore, lorsque Varuṇa voulut instruire son fils dans les mystères de l'autre monde, il le dépouilla de sa personnalité terrestre en lui enlevant la respiration (*Jaimin. Br.* I, 42).

Ces idées, dont il n'est pas difficile de reconnaître l'origine animiste, ont étroitement lié l'un à l'autre le souffle et l'individualité. Accélérer, ralentir la respiration, c'est accroître ou diminuer la vie individuelle; la supprimer, c'est faire tomber les barrières qui emprisonnent notre existence dans les limites du temps et de l'espace, c'est permettre à l'âme de s'élargir infiniment et l'identifier avec l'univers. Et comme l'individualité et la pensée ne font qu'un, il y a lien étroit entre le souffle et la pensée. Que l'on règle le premier, et la pensée prend un cours continu; elle cesse de vagabonder à droite et à gauche; elle se concentre sur un seul objet : « Quand la respiration est instable,

1. *Maitr. Up.* 6,19; le non-*prāṇa* c'est l'Être infini, non individualisé.

2. Le Śatapatha-Brahmaṇa fait aussi naître les « sept praṇa » directement de l'*asat*, du non-être primordial (VI, 1, 1); leur création est antérieure à celle de puruṣa-Prajāpati (XI, 1, 6, 17).

le manas aussi manque de stabilité; immobiliser la respiration, c'est immobiliser en même temps le manas » (*H. Y. Pr.* II, 2)[1].

Quelque étranges que soient ces conceptions, elles ne sont pas cependant tout entières du domaine de la fantaisie. L'activité cérébrale est directement intéressée à la manière dont se comporte la circulation du sang, et par conséquent elle dépend aussi dans une certaine mesure de la respiration. L'intoxication d'un sang insuffisamment brûlé par une respiration trop lente provoque souvent des troubles intellectuels. En outre, si l'on en croit des témoignages qui semblent dignes de foi, on peut, en agissant sur la respiration, arriver à modifier sensiblement son état moral.

Un motif ascétique a contribué à accroître l'importance qu'on attachait au contrôle de la respiration. Dans la théorie du yoga, régler son souffle[2], c'est purifier les organes de son corps, les dépouiller de toutes les scories que la vie individuelle y accumule sans cesse. De là cette destination, à première vue surprenante, que Manu assigne au *prāṇā-*

1. Le Sānkhya a emprunté cette doctrine au Yoga : « La suppression des fonctions de l'organe pensant est produite par l'expulsion et par la rétention (de l'air dans la respiration) » (*S. S.* III, 34). Il n'est pas inutile de rappeler qu'un des plus grands mystiques modernes, Swedenborg, était, lui aussi, convaincu qu'une pensée lente correspond à une longue respiration, une pensée rapide à une respiration accélérée.

2. Ou plutôt ses souffles vitaux, car il y a cinq *prāṇa*, qui sont les agents de toutes les opérations vitales de l'organisme. Les textes, malheureusement, ne s'accordent guère sur la manière de répartir entre eux les fonctions physiologiques. On trouvera dans Deussen, *Gesch. der Phil.* I, 2, p. 248, sqq., un aperçu de la doctrine des Upaniṣad sur les prāṇa. Quant au Yoga, il n'a fait, sur ce point comme sur bien d'autres, que recueillir l'enseignement traditionnel des écoles brahmaniques. Voici comment la théorie la plus généralement répandue localise et spécialise les prāṇa : 1° le *prāṇa* proprement dit, entre la pointe du nez et le cœur, renouvelle la vie dans l'organisme ; — 2° le *samāna*, entre le cœur et le nombril, sert à l'assimilation *(samiharaṇa)* des aliments et des boissons ; — 3° l'*apāna*, entre le nombril et l'anus, est chargé des évacuations ; — 4° l'*udāna*, entre le nez et le sommet du crâne, est l'organe par lequel l'âme sort du corps dans l'extase et au moment de la mort ; — 5° le *vyāna*, répandu dans l'ensemble du corps et dans les membres, est l'organe du mouvement.

yāma; il en fait une pénitence, un moyen que l'homme possède d'expier la mort de tant d'animaux qu'il fait périr par cela seul qu'il vit lui-même : « Les prāṇāyāma... sont une expiation de la mort involontaire de tant de créatures qu'on tue jour et nuit. Si un brahmane fait, selon les règles, trois prāṇāyāma, en y joignant les *vyāhṛti* et le *praṇava*, il accomplit la pénitence suprême. De même que les impuretés des métaux sont consumées par la fonte, de même les défectuosités des sens sont détruites par la répression des sens[1]. » Le principe de l'ascétisme n'est-il pas en effet que la vie « naturelle » est pernicieuse? que plus on la laisse se déployer librement, plus elle est une source de souffrance? Il convient donc de racheter ou d'atténuer tout au moins par la pratique des mortifications, le mal que l'on cause sciemment ou non; et c'est libérer son moi que de gêner sa respiration, cette manifestation par excellence de la vie individuelle.

Une dernière raison pour soumettre la respiration à des règles positives, c'est qu'elle passe pour une prière continuelle. Cette croyance est très certainement en relation avec l'idée, si souvent exprimée par les anciennes Upaniṣad, que « celui qui sait » fait l'offrande journalière, non pas dans le feu sacré, mais intérieurement, dans le feu de son ventre, un rite qu'elles appellent le *prāṇāgnihotra*[2]. Cette substitution est un des symptômes de la spiritualisation du culte, que les Upaniṣad ont préparée et sur laquelle nous trouverons encore de nombreux témoignages dans la littérature de l'hindouisme. Malheureusement les traités relatifs au yoga ne se sont pas maintenus à cette hauteur de mysticisme. Il y avait quelque chose de profondément religieux dans la pensée que la vie tout entière est comme un hymne en l'honneur du brahman, l'être universel; mais, comme il

1. Manu, VI, 69-71. On appelle *vyāhṛti* les formules composées de mots isolés; la plus fameuse est *bhūḥ, bhuvaḥ, svaḥ*. Quant au *praṇava*, voir plus haut, p. 117, sqq.

2. Voir plus haut, p. 70.

arrive souvent, l'idée s'est matérialisée, et c'est le bruit de la respiration qui a été considéré comme une prière. On a enseigné que par chacune de ses expirations et inspirations, l'homme faisait entendre la phrase *so 'haṁ* « Il est moi »[1]. Respirer, c'est donc des milliers de fois par jour affirmer la vérité suprême. Comme on compare souvent la circulation de l'air aspiré et expiré à l'eau qui alternativement remplit et abandonne les auges d'une roue hydraulique, cette prière respiratoire évoque le souvenir des fameuses roues qui ont fait une fâcheuse réputation au bouddhisme décadent. Tellement il est vrai qu'une doctrine, fixée par la tradition, et propagée par l'esprit d'imitation, fait, sous l'influence d'un psittacisme croissant, une chute d'autant plus lamentable qu'elle avait brillé d'abord d'un plus bel éclat.

Dans chaque acte respiratoire[2] on distingue trois moments, l'inspiration, la rétention du souffle dans la poitrine, l'expulsion de l'air; et l'on appelle *pūraka, kumbhaka, recaka* le contrôle de la respiration dans chacune de ces trois phases[3]. Leur durée est strictement déterminée. L'unité de mesure étant la *mātrā*, c'est-à-dire le temps employé pour un clignement d'œil, un battement de mains, l'émission d'un son, ou encore l'intervalle qui sépare, pour un

1. *So'haṁ* est l'équivalent de la « grande parole » *Toi, tu es ceci*. En renversant l'ordre des deux mots, on a *haṁ-so*, le flamand, qui est devenu un nom mystique de l'âme ; d'où *parama-haṁsa*, une des appellations usuelles de l'Être suprême.

2. D'après le Sarvadarśanasangraha, le nombre total des inspirations et des expirations, en un jour et une nuit, s'élève à 21.600, c'est-à-dire quinze en une minute, ce qui est un chiffre normal. L'*ajāpamantra* ou « formule sans parole » que nous faisons entendre en respirant, se compose de 600 adorations du dieu Ganeśa, 6.000 de Brahman Svayambhū, autant pour Viṣṇu et Śiva, 1.000 pour Bṛhaspati, pour l'Âme suprême et pour l'âme ; total 21.600 (*Sarvad.*, p. 175).

3. Il est à remarquer que les textes commencent en général par le recaka. Le pūraka « remplit » ; le recaka « déverse » ; le kumbhaka supprime le mouvement de l'air à l'intérieur du corps, et le souffle est immobile comme de l'eau dans une cruche (kumbha). On ajoute quelquefois un 4e moment, le śūnyaka, « le vide ». C'est le moment de suspension qui sépare chaque expiration de l'inspiration subséquente.

homme qui dort, une expiration de l'inspiration suivante, le pūraka doit durer 16 mātrā, le kumbhaka 64, le recaka 32[1]. On voit par ces chiffres que l'effort porte surtout sur l'arrêt de la respiration après chaque inhalation. Trois fois par jour, le yogin s'exerce à maîtriser son souffle, jusqu'à ce qu'il puisse faire 80 kumbhaka de suite.

Le prāṇāyāma peut être fécond *(sagarbha)* ou stérile *(agarbha)*. S'il est accompagné de *mantra* qu'on répète ou de méditations sur ces mantra, il est fécond : « Quand, retenant son souffle, — c'est-à-dire pendant le kumbhaka, — on répète trois fois de suite la *gāyatrī*, précédée des *vyāhṛti*, suivie de la « tête » de la gāyatrī, accompagnée au commencement et à la fin du praṇava, alors vraiment il y a prāṇāyāma »[2] (*Īśvaragītā*, citée par le *Y. S. S.*, p. 42).

Il semble vraiment qu'il ne valait pas la peine de tourner le dos au ritualisme du sacrifice, avec ses invocations chantées ou murmurées, ses formules propitiatoires et ses émissions de cris à peine articulés, pour aller retomber dans des pratiques tout aussi superstitieuses et peut-être moins inoffensives. On comprend que Śankara ait condamné dédaigneusement toute cette gymnastique de la respiration : « C'est par la méditation et par l'enseignement d'un maître que la vérité est connue, et non par des ablutions, des dons, des centaines d'exercices accomplis dans le but de contrôler la respiration[3]. »

Et cependant il serait injuste de dire que le yoga n'ait consisté pour les théoriciens de l'école que dans l'application

1. C'est du moins ce que prescrit la *Vāsiṣṭha-Saṁhitā*. Le Nāradīya-purāṇa, cité par le Yogasārasangraha donne de tout autres proportions : *pūraka*, 12 mātra ; *kumbhaka* 24, *recaka* 36.

2. La *gāyatrī* ou *sāvitrī* (= *Rv.* III, 62, 10) est une invocation au dieu Savitar que l'Hindou fidèle murmure debout, au crépuscule du matin, jusqu'à ce que le soleil apparaisse, et assis, au crépuscule du soir, jusqu'à ce que les étoiles soient distinctement visibles.

D'après la *Dhyānabindu-upaniṣad*, on doit diriger sa pensée sur Śiva pendant le recaka, sur Viṣṇu pendant le pūraka, sur Brahman pendant le kumbhaka.

3. Passage cité par Dvijadas, *J. R. As. Soc.*, 1888.

de procédés exclusivement physiologiques. Une légende que raconte le Yogavāsiṣṭha, semble indiquer au contraire que si le prāṇāyāma est en effet le moment décisif de toute cette discipline, il ne porte cependant les fruits désirés qu'à condition de la lente élaboration psychologique qui doit s'effectuer dans le sujet. Un ascète se retire dans la jungle; il pratique le prāṇāyāma pendant des années, mais sans résultat. A la fin, il se rend auprès d'un ṛṣi et lui demande de lui enseigner le yoga. Le ṛṣi consent; il ordonne à l'ascète de rester auprès de lui en qualité d'élève; mais, pendant deux ans, en dépit de toutes les sollicitations, il se contente de dire : « Attends. » L'autre finit par en prendre son parti, et laisse le ṛṣi tranquille. Douze ans se passent. Le maître fait venir l'élève et lui dit de prononcer le mot *om*. Or le mot om est formé de trois éléments a, u, m. L'élève fait entendre le son *a*, et voici que le recaka se fait tout naturellement; avec le son *u*, avec la nasale finale, se produisent non moins spontanément le pūraka et le kumbhaka. Et alors comme une étincelle, qui tombe dans un champ d'herbes desséchées par le soleil, le consume en quelques instants, le mot *om* mit en activité les facultés spirituelles de l'apprenti yogin, qui en peu de temps passa par les quatre dernières étapes du yoga.

On le voit, l'adepte n'est assuré de son salut que si, à force d'exercices, il est devenu maître de son instrument, c'est-à-dire de sa respiration. Mais il en est de cela comme des exercices auxquels un musicien se soumet : ce ne sont pas eux qui font l'artiste, mais sans eux il n'y aurait pas d'artiste. Il est certain que de nombreux adeptes se sont appliqués trop exclusivement à suivre les règles très matérielles, mais très précises, du prāṇāyāma, et qu'ils y ont vu la partie essentielle du yoga ; dans toutes les écoles, il y a des élèves qui, par paresse d'esprit, acceptent les travaux manuels ou mnémoniques les plus fatigants et les plus longs, et qui esquivent le moindre effort intellectuel. Mais c'est une défiguration de la doctrine dont il ne faut pas

rendre responsables les vieux maîtres qui ont vu, dans le quatrième anga, non pas le moyen direct de l'affranchissement, mais la condition et puis le signe d'un progrès dans la voie du salut.

E. Cinquième anga : la rétraction des sens *(pratyāhāra)*.

Dans le cours naturel des choses, les sens sont en contact avec les objets extérieurs, et, s'ils peuvent en communiquer la perception à l'intellect, c'est qu'ils prennent la forme de ces objets. Par leur intermédiaire, le manas, puis la buddhi reçoivent l'empreinte du monde sensible. Tant que les sens peuvent ainsi se conformer à leur tendance propre, qui est d'aller trouver les choses du dehors, ils mettent l'organe pensant dans leur dépendance, puisque, bon gré mal gré, ils lui infligent ces sentiments de désir, de colère ou de stupide indifférence qu'excitent inévitablement les objets du monde extérieur : « Si l'intellect est entraîné par les sens dans leur course errante, la raison *(buddhi)* s'en va à la dérive, comme un vaisseau emporté par la tempête » (*Mbhr.* III, 13 945, = *Bhag. G.* 2,67).

Mais vivre selon la nature, c'est s'engager de plus en plus dans le « circuit de l'existence ». Si l'on veut faire son salut; et même si l'on veut faire quelque grande chose[1], il faut libérer son moi, et par conséquent réprimer ses sens. Que l'on renverse donc leur direction naturelle, de manière que, tournés maintenant vers l'intérieur, ils prennent la nature du sens interne dont ils sont émanés[2]; ils seront ainsi « accommodés » à l'esprit[3].

Ramener en arrière les sens loin de leur objet, c'est faire l'opération appelée *pratyāhāra*, et les maintenir dès lors

1. « Quiconque aspire à faire de grandes choses, qu'il s'agisse d'un acte utile ou d'un acte vertueux, qu'il maîtrise ses sens : par leur répression, la raison *(buddhi)* croît comme le feu au moyen du bois à brûler » (*Mbhr.* V, 4335).

2. *Y. S.* II, 54.

3. *citta-anukārin* (*Sarvadarś.*, p. 177).

sous un sévère contrôle de façon qu'ils obéissent et ne commandent plus, c'est faire le *nigraha*. Dès ce moment, les choses du dehors ne sont plus perçues par la conscience, et par conséquent n'existent plus pour elle; le manas lui-même devient non-manas[1]. Qu'un seul des organes ne soit pas réprimé, et la connaissance s'écoule, comme l'eau s'enfuit d'une outre trouée[2]. Si au contraire l'occlusion est complète, « l'intellect n'entend plus, ne voit plus, n'a ni goût, ni odorat, ni tact; il ne fait plus acte de volonté; il n'a conscience de rien, ne pense pas; il est comme une bûche. C'est alors qu'on atteint le tréfonds[3] des choses; c'est le yoga, disent les sages. On brille comme une lampe qui brûle en un lieu abrité contre le vent, et, débarrassé de son corps subtil, sans vaciller, on suit la route d'en haut; on ne revient plus dans les régions inférieures » (*Mbhr.* XII, 11384, sq.).

F. Sixième anga : la fixation de la pensée *(dhāraṇā)*.

Maintenant que toutes les communications sont coupées avec le monde extérieur, et que la pensée, affranchie, peut s'épanouir librement, c'est vers le dedans qu'elle doit diriger son effort. Un travail effectué en trois étapes va l'amener de proche en proche à l'unification, à la désindividualisation, à l'isolement[4].

Résoudre ses six sens dans la buddhi, et celle-ci dans l' « indéterminé » par le processus d'involution enseigné dans l'école Sānkhya, c'est ce qui unifiera l'organe pensant; la résorption de tous les évolués dans leur source première délivrera le puruṣa de cette apparente individualité qu'il devait à son association avec le monde du devenir; et l'âme, isolée, s'élargira à l'infini.

1. *manaso 'manibhāve*, Gauḍ., *Māṇḍ. kār.* III, 31-48.
2. *Mbhr.* XII, 8782.
3. *prakṛtim āpannaṁ.*
4. *ekāgratva ; nirātmakatva ; kaivalya.* Ces trois opérations sont étroitement associées et portent le nom commun de *saṁyama*, la contrainte centripète. Voir *Y. S.* III, 4 ; 7 ; 8.

L'organe pensant a une propension naturelle à errer de tous côtés. Il faut commencer par fixer la pensée, c'est-à-dire par l'assujettir en un point déterminé. Canalisé, le courant en sera a la fois continu et puissant. « On doit s'appliquer au seul savoir qui est l'essence de tout savoir et qui mène au but qu'on se propose. La multiplicité des connaissances ne fait qu'entraver la marche du yogin. Celui qui, curieux de savoir, se dit : « Voici une chose qu'il faut que je sache ; en voici encore une autre... » ne peut connaitre la seule chose à connaitre, fût-ce en un million de périodes cosmiques » (*Mārkaṇḍ.-pur.* XLI, 18, sq.).

Sur quoi faut-il arrêter ainsi l'organe de la pensée? A cette question, les textes répondent de deux façons. Les uns veulent qu'on la fixe en un des points du corps, les autres qu'on l'applique à un des objets de la connaissance. Dans le premier cas, le point d'arrêt de la pensée sera par exemple le « lotus du cœur », ou le nombril, ou la pointe du nez, ou le sommet de la tête, ou bien encore la place qui se trouve entre les deux arcades sourcilières. Au contraire Vijñānabhikṣu enseigne que « la dhāraṇā fixe l'esprit *(citta)* sur l'âme individuelle, lieu du Dieu suprême, son conducteur interne » (*Y. S. S.*, p. 49).

Voilà deux définitions qui semblent contradictoires, puisque l'une fait de la dhāraṇā une localisation matérielle de la pensée, tandis que l'autre ramène le processus à un phénomène psychologique. Et cependant il n'y a pas de raison pour croire que l'une représente plutôt que l'autre l'ancienne tradition de l'école. Puisqu'on plaçait la dhāraṇā entre la rétraction des sens et la méditation proprement dite, il était naturel qu'on y vît l'opération par laquelle on tenait massées en un point de l'organisme toutes les fonctions intellectuelles, une fois qu'elles étaient reployées et plongées dans le citta. Et ce point lui-même ne pouvait être qu'une des parties vitales du corps, ou l'une de celles qui jouent un rôle dans la production des phénomènes d'auto-hypnose, le nombril ou le bout du nez par exemple. D'autre

part, l'idée fixe, surtout quand elle s'applique à des concepts de peu de richesse, provoque aussi des troubles moraux ou intellectuels, comme ceux que le Yoga a vite recherchés.

Et non seulement les deux notions ont sans doute coexisté de tout temps, mais encore les philosophes des écoles Sānkhya et Yoga les ont jugées exactement équivalentes. Puisque l'organe pensant est quelque chose de substantiel, cela ne fait pas de différence pour la pensée que son point d'attache soit un objet à connaître, ou un lieu dans lequel elle reste repliée sur elle-même ; dans les deux cas, il y a un déplacement matériel du citta. Aussi les sources les plus autorisées admettent-elles indifféremment les deux interprétations. Les Yoga-sūtra, après avoir posé en principe que « la dhāraṇā est la fixation de la pensée sur un point » (III, 1), mettent au nombre des objets sur lesquels le citta s'arrête dans le *saṁyama*, le soleil, la lune et l'étoile polaire, aussi bien que le nombril, le haut de la gorge, ou le cœur. Le Sarvadarśanasangraha n'est pas moins éclectique : « La dhāraṇā fixe l'esprit, en l'écartant de tout autre objet, sur quelque place qui soit en relation avec le moi intérieur, comme le cercle du nombril, le lotus du cœur, l'extrémité de l'artère *suṣumnā*, etc., — ou un être du dehors, comme Prajāpati, Indra, Hiraṇyagarbha » (p. 177).

G. Septième anga : la méditation *(dhyāna)*.

« Quand à la place où l'esprit s'est fixé, la pensée, modifiée en la forme de l'objet contemplé, coule continûment sans qu'aucune autre fonction vienne la troubler, il y a méditation » (*Y.S.S.*, p. 44). Comme dit plus simplement Patañjali, le dhyāna est « un courant de pensée unifiée » (III, 2).

H. Huitième anga : la concentration *(samādhi)*.

Dans la « méditation », il y a lieu de distinguer encore entre la pensée, l'objet qu'elle contemple, et l'acte de la méditation.

Il n'en est plus de même dans le *samādhi*. Sujet et objet ne font dès lors plus qu'un : « Pour celui dont les fonctions intellectuelles sont supprimées, il y a concentration et consubstantiation du sujet qui saisit, de l'objet saisi, de l'acte de saisir, comme dans une gemme » (*Y.S.* I, 41)[1].

Puisqu'il est une concentration intense et absolue de l'esprit, le samādhi est psychologiquement un phénomène différent de l'extase. Dans l'extase, le mystique se sent transporté hors de lui-même, il oublie son moi et s'abime en Dieu : ἔκ-στασις. Dans les Upaniṣad et les systèmes qui en dérivent, le samādhi est un moyen de s'arracher temporairement à la limitation et à la relativité de l'existence ; il constitue par conséquent une anticipation de la désindividualisation finale. La conception grecque et chrétienne de l'extase rappellerait plutôt, mais combien spiritualisée, une vieille idée animiste que nous avons signalée à propos du ritualisme brahmanique : l'âme du sacrifiant quitte momentanément le corps où elle réside, et voyage dans le ciel pendant l'acte sacré ; et si un rite spécial ne la réintègre dans le corps, une fois la cérémonie terminée, le sacrifiant perd la vie ou la raison.

L'apprenti yogin n'arrive pas d'emblée à réaliser cette concentration qui doit couronner la lente élaboration de son salut. Il n'y réussit que grâce à une série de travaux d'approche qui naturellement ont été catalogués avec minutie, sinon avec clarté. Tout d'abord la contemplation a pour objet les choses du monde grossier ; elle est *savitarka*, pensive. Puis l'âme s'abime dans la contemplation des objets subtils ; le samādhi est alors *savicāra*, réfléchi. Ensuite l'âme est sans contenu distinct, mais elle éprouve encore un sentiment de béatitude, c'est le *sānanda-samādhi*. Enfin tout sentiment s'efface ; tous les organes sont au repos ; il ne subsiste plus que ce qu'il y a de plus tenace dans l'âme individualisée, c'est-à-dire son individualisation même ; c'est le *sāsmitā-*

1. Dans une gemme d'une transparence parfaite, l'objet qui reflète, l'objet reflété et l'image sont en quelque sorte unifiés.

samādhi, caractérisé par la notion « je suis ». Jusqu'ici le yogin a conservé la conscience de son moi. Aussi les quatre phases du samādhi qui viennent d'être élaborées forment-elles le *samprajñāta-yoga*[1]. Mais le travail de concentration ne s'arrête pas là. Le yogin finit par entrer dans l'état de yoga inconscient, par lequel sont anéantis toutes les impressions passées et tous les germes d'une future existence individuelle.

Comment pourrait-on décrire un état qui a précisément pour caractère d'être sans caractère? Seuls ceux qui en ont fait l'expérience peuvent en parler sciemment, et encore manquent-ils de paroles pour en donner une idée. Du moins tâche-t-on de dépeindre au moyen de comparaisons ce suprême apaisement de l'âme : « Le yogin est aussi calme qu'un homme qui dort paisiblement; il ressemble à une lampe remplie d'huile qui brûle dans un endroit abrité du vent, et dont la flamme s'élève fixe et droite. Tel un roc qui demeure inébranlable bien qu'il soit battu par les pluies », etc., etc. (*Mbhr.* XII, 11693, sqq.)[2].

1. Voir plus haut, page 312. — Si le lecteur veut bien se reporter aux passages de la Chāndogya-Upaniṣad et de la Māṇḍūkya-Upaniṣad cités plus haut (pages 81, sqq. ; 124, sq.), et à ce que j'ai dit page 191, sq., de la théorie védantique de l'individualisation du brahman, il se convaincra que la plupart des éléments de cette analyse du samādhi s'expliquent par ses antécédents historiques. Dans la Chāndogya-Upaniṣad, il ne s'agit pas encore de phénomènes extatiques, mais le premier état est déjà mis en relation avec la veille, le second avec le rêve, le troisième avec un sommeil profond. La Māṇḍūkya-Upaniṣad ajoute un quatrième état, celui de l'absorption temporaire ou définitive dans le brahman ; en outre, la veille y correspond au monde grossier, le rêve aux objets subtils ou internes, le sommeil à la félicité. Le Yoga fait des trois premiers états les trois premiers degrés de la concentration spirituelle, c'est-à-dire de la désindividualisation progressive de l'âme ; cela le conduit à poser en face de l'âme complètement désindividualisée ou inconsciente, *asamprajñāta-yoga*, un quatrième état de l'âme individuelle et consciente, celui où elle n'a plus d'autre caractère que cette individualité même. Nous verrons que l'histoire de cette doctrine ne se termine pas là ; dans le bouddhisme, elle subit encore une nouvelle et caractéristique modification.

2. Un passage de la Haṭha-yoga-pradīpikā, qui se sert de deux comparaisons pour décrire l'état du yogin dans le samādhi, nous montre à quel point les idées védantiques ont pénétré dans le Yoga récent : « Vide dedans, vide

On pourrait croire qu'arraché au monde des contingences, le yogin en état de samâdhi se trouve en dehors des relations de temps et d'espace. Ce serait mal connaître l'amour des Hindous pour les arrangements bien symétriques et puérilement artificiels. L'Îśvara-gitâ[1] nous apprend que la dhâraṇâ dure autant que 12 prâṇâyâma; le dhyâna équivaut à 12 dhâraṇâ, le samâdhi à 12 dhyâna; en comptant quatre secondes par prâṇâyâma, cela ne donne pas tout à fait deux heures pour un samâdhi.

VI. Le Haṭha-yoga.

C'est une croyance universelle que pour entrer en communication directe avec un dieu, il faut s'être soumis d'abord à un entraînement particulier. La méthode employée diffère grandement suivant le niveau religieux; ici toute matérielle, là de plus en plus psychique. Chez les peuples de la nature, les jeûnes prolongés, les mutilations, les longues stations dans la solitude, la continence, l'emploi de fumigations et de narcotiques, une gesticulation violente, tels sont les moyens auxquels on recourt en général pour mettre le sujet dans un état d'extrême surexcitation. Plus le fonctionnement normal de l'existence sera aboli chez l'homme, plus il semblera s'élever au-dessus de l'humanité et prendre quelque chose de divin : les lois de la nature grossière n'existeront plus pour lui, et le champ de sa vision s'agrandira infiniment.

Dans la religion védique aussi, les rites de consécration comportent de pénibles mortifications, des jeûnes, l'observation temporaire de la chasteté, le silence, une solitude relative. C'est que le père de famille qui s'apprête à sacri-

dehors, vide comme un vase dans l'espace; plein dedans, plein dehors, plein comme un vase dans l'océan » (IV, 56). Le yogin, dit le commentaire est vide parce qu'il est soustrait à l'action du monde extérieur : il est plein, parce que, dedans et dehors, il est confondu avec le brahman.

1. Citée par le *Y. S. S.*, p. 44 in.

fier, doit momentanément revêtir un caractère divin, et pour cela renoncer aux actes habituels de sa vie profane.

Les *sādhana*, c'est-à-dire les pratiques que prescrit le Haṭha-yoga n'ont pas d'autre objet. Les yogins pressés d'avoir ces *transes* par lesquelles ils entraient en communion avec le divin, ont fait ce que finissent par faire tous les mystiques: ils ont cherché à les provoquer artificiellement. Ils ont eu recours à des procédés qui ressemblent en partie à ceux qu'emploient les prêtres-sorciers des religions animistes, mais qui dérivent aussi des idées qu'avait accréditées autour d'eux un long développement de la pensée théosophique. Le Haṭha-yoga nous offre ainsi un curieux exemple de la dégradation que subissent les concepts métaphysiques entre les mains de gens qui s'en servent pour des fins pratiques et immédiates.

En tant que *systématisation* des procédés imaginés pour amener rapidement les phénomènes physiologiques et psychiques qui valent aux yogins une grande réputation de puissance et de sainteté, le Haṭha-yoga est certainement plus récent que le Rāja-yoga; mais les idées sur lesquelles il repose sont extrêmement anciennes, aussi anciennes que la pratique de la sorcellerie d'une part, et que l'élaboration des premiers concepts théosophiques de l'autre. Une fois qu'il a été constitué en corps de doctrines, on a donné au Haṭha-yoga une place dans l'enseignement de l'école, il a été entendu qu'on commence par le haṭha pour aborder ensuite le Rāja-yoga. Cependant, s'il jouit aujourd'hui d'une faveur très grande, et si, au dire des observateurs, c'est lui qu'appliquent les faquirs qui veulent, par des phénomènes de catalepsie et de mort apparente, capter la vénération des dévots, les protestations se sont élevées de bonne heure contre les enfantillages qui tiennent une place excessive dans cette nouvelle méthode pour faire son salut. « Des règles sur la manière de se tenir et de s'asseoir ne sont d'aucune aide pour le yoga. Tant de détails n'aboutissent qu'à retarder la délivrance[1]. »

1. *Garuḍapurāṇa*, cité par le *Y. S. S.*, p. 23.

Le mot *haṭha* signifie effort; une appellation toute banale, comme on voit, et qui dut paraître bien terne à des gens pour lesquels cet « effort » était la source de biens infinis. Par un de ces expédients d'interprétation qui sont familiers aux esprits avides de symboles et de mystères, les yogins ont coupé le mot et assigné à chacune de ses deux syllabes un sens profond. On enseigna que *ha* désignait l'air aspiré, *ṭha* l'air expiré, et comme le premier est la réception, le second l'émission de la vie, on fit de *ha* le nom du soleil, et de *ṭha* celui de la lune. Le haṭha symbolisa par conséquent la circulation de la vie dans sa source, le soleil, et dans son embouchure, la lune. Cette explication bizarre a du moins l'avantage d'avertir les intéressés qu'ils apprendront par le haṭha-yoga les procédés mécaniques capables d'agir sur la respiration[1], bien plutôt que la méthode et l'objet de la méditation.

A la base du haṭha-yoga, nous trouvons l'idée que l'homme peut modifier, supprimer même le jeu des esprits vitaux; qu'il peut à son gré les faire passer par une artère[2] plutôt que par une autre, et que, en détruisant ainsi le contact de l'âme avec le monde extérieur, il réussit à l'isoler et à la sauver. Cette théorie s'appuie sur une physiologie fantaisiste dont il est nécessaire d'indiquer les lignes principales.

L'air circule dans l'organisme au moyen de canaux dont le nombre varie infiniment suivant les textes : 101 disent quelques-uns, 72 000 d'après les plus nombreux, 727 210 201 à en croire ceux qui n'estiment que les gros chiffres. Le nombre des *nāḍī* vraiment importantes est beaucoup moins grand : 16, ou 11, ou 10, ou 3. Dans le plus populaire des traités sur le haṭha, la Haṭhayogapradīpikā, il n'est tenu compte que de trois; ce sont celles qui sont intéressées par le travail du yogin.

1. Au sujet de la diète à suivre, le Haṭha-yoga donne les mêmes règles que les traités qui s'occupent du Rāja-yoga ; il n'impose nullement les jeûnes excessifs auxquels se livrent les faquirs d'aujourd'hui. Ajoutons que la Haṭhayogapradīpikā ne fait pas mention de narcotiques.

2. Artères et veines sont des canaux, *nāḍī*, qui servent à la circulation, non du sang, mais de l'air.

Tout d'abord la *suṣumnā* « subtile à l'excès, de toutes la plus secrète ». Est-elle le cordon de la moëlle épinière? ou la trachée-artère? ou l'une des grandes artères qui partent du cœur? Les avis sont partagés, et les indications fournies par les sources sont assez vagues et assez contradictoires pour qu'il soit impossible de trancher la question. Nous apprenons en effet qu'on peut l'obturer en repliant la langue de manière à la presser contre le palais; mais aussi qu'elle aboutit au sommet du crâne, à la suture médiane, ou encore à la fontanelle antérieure[1]. Ce qui est certain, c'est qu'elle est au milieu du corps, et qu'elle joue un rôle qui est en rapport avec sa situation centrale. Elle est la voie par laquelle l'âme individuelle va s'absorber dans l'Âme Universelle. On l'associe au dieu Brahman.

A droite et à gauche sont deux nāḍī qui servent l'une à aspirer, l'autre à expirer. En règle générale, c'est celle de droite, la *pingalā*, qui sert à l'entrée, et celle de gauche, l'*iḍā*, qui sert à la sortie de l'air[2]. La pingalā a le soleil comme divinité; elle est la matrice des Pères. L'iḍā est sous la domination de la lune; elle est la matrice des dieux[3]. Si ces données ne sont pas simplement imaginaires, il est possible que ces deux canaux soient les deux artères carotides.

Pingalā et iḍā prennent naissance l'une et l'autre en une région du corps, le *kanda*, qui est situé à une largeur de main au-dessous du nombril. Elles s'y trouvent dans le voisinage immédiat de l'orifice de la suṣumnā. Toutes deux s'en vont aboutir dans la tête, où elles communiquent l'une avec la narine droite, l'autre avec la narine gauche.

Dans la vie contingente, qui est pour l'homme la vie na-

1. L'extrémité de la suṣumnā est appelée *brahmarandhra*, l'ouverture ou la fente du brahman. C'est « le siège de Śiva, « le point où la conscience est abolie » ; la *H. Y. Pr.* le place entre les sourcils. — « L'endroit du front qui est entre les sourcils, là où se trouve la racine du nez, c'est là qu'est le siège de l'immortel, le point de repos de l'univers » (*Dhyānabindu-up.*, 23).

2. On peut intervertir le rôle des deux artères ; l'essentiel, c'est que l'air sorte par un canal autre que celui par lequel il est entré.

3. Les dieux, en effet, se nourrissent de soma, ou de lune.

turelle, l'air, sous forme de *prāṇa*, descend par la piṅgalā, et, sous forme d'*apāna*, est expulsé par l'iḍa; c'est cette circulation qui entretient l'existence empirique. Le prāṇāyāma ne modifie ce processus qu'autant qu'on s'applique à retenir longtemps le souffle inhalé : « Assis sur un siège approprié et prenant une posture commode, que le yogin aspire lentement l'air extérieur par la nāḍi droite; qu'il pratique le kumbhaka jusqu'à ce que le souffle soit fixé de la racine des cheveux jusqu'à la pointe des pieds; qu'il l'exhale ensuite lentement par la nāḍi gauche » (*H. Y. Pr.* II, 48, sq.). Mais si le yogin aspire à la vie absolue, ou tout au moins aux jouissances qui sont une anticipation du salut, il ne lui suffit pas de savoir régler sa respiration. Il lui faut, pour arriver à son but, faire un plus grand effort : réunissant prāṇa et apāna, il doit les faire passer par la suṣumnā, afin que les souffles, amenés par cette voie au *brahmarandhra*, y soient absorbés et que soit supprimée en même temps toute existence individuelle.

Or il y a, à l'entrée de la suṣumna, et fermant la communication avec les deux autres artères, un être mystérieux, manifestation ou plutôt énergie de Śiva, qui dort là enroulé comme un serpent; c'est la *Kuṇḍali*[1]. Il faut que, par une posture appropriée ou d'autres moyens mécaniques, on réussisse à éveiller cette divinité, pour que se déroulant elle s'allonge dans la suṣumnā et laisse ainsi au souffle le passage ouvert. Cependant tout n'est pas dit encore. L'air rencontre sur sa route, en remontant du nombril au sommet de la tête, des enchevêtrements, les *granthi*, au nombre de trois[2], que le yogin doit dénouer au prix d'efforts spirituels intenses. Si nous ajoutons que le corps est décomposé en cercles mystiques, les *cakra*[3], qui sont autant de centres de forces vita-

1. Ou *Kuṇḍalinī*.

2. Ils portent les noms des trois dieux de la triade hindoue : nœud de Brahman ; nœud de Viṣṇu ; nœud de Rudra (= Śiva).

3. On les appelle aussi *padma* ou *kamala* parce qu'on se les figure comme une « fleur de lotus ».

les, et que la méditation du yogin doit s'y porter pour faciliter la circulation de l'air dans chacun d'eux[1], nous aurons passé en revue les éléments essentiels d'une doctrine dont l'enfantillage n'a d'égal que le sérieux imperturbable avec lequel on enseigne ce galimatias.

Et cette doctrine, on la répète depuis nombre de générations. Sans doute, certains développements fantastiques n'apparaissent que dans des ouvrages récents; le rôle de la Kuṇḍalī, par exemple, est exposé dans des textes comme la Haṭhayoga-pradīpikā qui ne doit pas avoir beaucoup plus d'un siècle d'existence. Mais on peut relever dans de vieilles Upaniṣad des témoins de croyances qui sont, à l'état embryonnaire, celles mêmes que nous venons de retracer brièvement. L'Aitareya-upaniṣad (I, 1) enseigne que l'Ātman créa le puruṣa, le tira des eaux, le couva comme un œuf, de manière que s'y manifestèrent la parole, le souffle, la vue; et puis, pour en être l'âme individualisée, qu'il pénétra dans cet assemblage par la *vidṛti*, la suture crânienne médiane; elle fait par conséquent de cette place le point de jonction du parama-ātman et du jīva-ātman. — Nous lisons dans la Chāndogya-upaniṣad (8, 6, 5, sq.) que l'ātman sort du cœur par la suṣumnā et le brahmarandhra, et qu'il s'unit ensuite au brahman. — « Il y a pour le sage, nous dit la Maitrāyaṇīya-upaniṣad, un exercice encore supérieur : pressant la pointe de sa langue contre le palais et supprimant la parole, l'intellect et le souffle, il contemple le Brahman par le contrôle (de cet exercice)... L'artère appelée suṣumnā, qui fournit le passage à l'air vital, s'élève du cœur interrompue au milieu du palais. Que, par cette artère,

1. Il y a six cakra : l'*ājñācakra*, entre les sourcils; c'est là que se trouve le « nœud de Rudra »; — le *vyomacakra*, à l'intérieur de la tête; — le *viśuddhicakra*, dans le cou, où se trouve aussi le Viṣṇugranthi; — l'*anāhatacakra*, dans le cœur, région du Brahmagranthi; — le *maṇipūracakra*, autour du nombril; — le *svādhiṣṭhānacakra*, cercle sexuel. « Quand Kuṇḍalī endormie s'éveille... alors tous les « lotus » et tous les « nœuds » sont franchis et dénoués, et la suṣumnā s'ouvre comme une route royale au prāṇa; alors l'organe pensant est libéré et la mort est trompée » (*H. Y. Pr.* III, 2, sq.).

associé au souffle, à om, au manas, le sage s'élève tout droit, et, tournant le bout de la langue vers le palais, réprimant les sens, qu'infini il contemple l'infini; il se désindividualise ainsi, et, par la désindividualisation, il perd tout sentiment de joie et de douleur, et atteint l'unité absolue » (VI, 20; 21).

Tant que la respiration est en mouvement, l'esprit se meut, entre en contact avec le monde extérieur, et l'âme demeure liée. « D'où viendrait la connaissance aussi longtemps que le manas se maintient ici-bas? Tant que le manas ne meurt pas, la respiration aussi continue à vivre. Celui qui supprime ce couple, respiration et manas, celui-là parvient au salut, et nul autre » (*H. Y. Pr.* IV, 15). Mais comme l'affirme le même traité, « de même qu'on soumet peu à peu à sa volonté un lion, un éléphant, un tigre, ainsi par l'exercice arrive-t-on à dompter sa respiration; sinon c'est elle qui tue le yogin » (II, 15). Aussi le Haṭha-yoga enseigne-t-il les procédés qui sont à la disposition de l'ascète pour rendre la respiration inoffensive et l'obliger à s'aller résorber dans « l'ouverture du brahman »; il lui apprend aussi à purger de leurs humeurs nocives les canaux qui servent à la circulation de l'air. Il ne s'agit plus d'indications simples et pratiques comme celles que donnait le Rāja-yoga; on s'évertue au contraire à compliquer les prescriptions sur la manière de se tenir et sur celle de respirer. On dirait que plus les exercices sont difficiles et tortionnaires, plus le mérite est grand et le succès assuré. C'est qu'aussi on ne se propose plus seulement d'exercer une action mécanique sur la respiration ou sur le cœur; il y a des gestes et des postures auxquels on attache une valeur mystique, et qui par conséquent veulent, pour être efficaces, qu'on les réalise avec une scrupuleuse exactitude. De même que le bouddhisme et les cultes sectaires, le yogisme a des *mudrā*, des « sceaux », c'est-à-dire des attitudes et des digitations traditionnelles qui non seulement servent à

faciliter la méditation, mais aussi ont par elles-mêmes une vertu purificatrice et sanctifiante[1].

Il est inutile d'énumérer tant de recettes offertes par le Haṭhayoga à quiconque désire se procurer à volonté des transes et d'autres états psychopathologiques. Il en est dont l'obscénité est répugnante, et qui n'ont d'autre intérêt que d'être un témoignage ajouté à beaucoup d'autres de la facilité avec laquelle le mysticisme s'associe aux pratiques érotiques. Il est d'ailleurs fort probable que bon nombre de ces règles n'ont jamais passé de la théorie dans la pratique. Il suffit par conséquent que quelques spécimens donnent une idée de la méthode recommandée.

Le moyen le plus simple pour entraver la respiration c'est d'intérioriser la pensée et de fixer le regard sur quelque point extérieur[2]: « Quand, ayant absorbé pensée et respiration par la contemplation intérieure, le yogin se tient, la prunelle des yeux parfaitement immobile, et regardant un objet extérieur comme s'il ne le regardait pas, cette mudrā est appelée la *Śāmbhavī*[3]. » Un autre procédé consiste à fermer les deux canaux qui servent à l'entrée et à la sortie de l'air, l'iḍā et la pingalā; dans ce but, on presse le cou en appuyant fortement le menton contre la poitrine : *jālandhara-bandha* (*H. Y. Pr.* III, 70). Il n'est pas moins nécessaire d'agir sur la suṣumnā ; c'est à cela que sert la *khecarī*, une des mudrā les plus efficaces : on coupe le fil de la langue ; puis, en mouvant celle-ci en tous sens, et en la « trayant », on l'allonge graduellement jusqu'à ce qu'elle puisse atteindre l'intervalle qui sé-

1. La *H. Y. Pr.* énumère et décrit dix mudrā tout particulièrement propres à vaincre la maladie et la mort et à procurer les pouvoirs miraculeux. Il va sans dire que cette partie de la doctrine doit être gardée « comme on garde un coffret de bijoux », et qu'il ne faut la révéler à personne, pas plus qu'on ne révèle le commerce qu'on entretient avec une femme de grande maison (III, 9).

2. On fixe de préférence un point extérieur du corps. Il faut éviter de cligner de l'œil. Les auteurs font d'ailleurs observer que les yeux cessent tout naturellement de cligner quand l'esprit est intérieurement arrêté sur un objet.

3. Śambhu est un des noms de Śiva.

pare les arcades sourcilières[1]; on la replie alors de manière qu'elle vienne fermer l'entrée du pharynx et qu'elle empêche toute communication entre les fosses nasales et l'arrière-bouche; on reste ainsi le regard fixé sur la place qui se trouve entre les deux sourcils, une des voies par lesquelles l'âme peut à son gré sortir du corps et y rentrer (*ib.* III, 32, sq.).

D'autres opérations ont pour objet le nettoyage des nāḍi et des parties vitales de l'organisme. On avale, par exemple, une bande d'étoffe, large de 4 doigts, longue de 15 empans, qu'on fait descendre jusque dans l'estomac, pour la retirer ensuite lentement *(dhauti)*; ou bien c'est un cordon, long de douze doigts, qu'on introduit par une narine et qu'on fait sortir par la bouche *(neti)*; ou encore, le yogin, abaissant les épaules, tourne à droite et à gauche le bas-ventre avec la rapidité d'un violent tourbillon *(nauli)*[2].

Le nettoyage des canaux ou la suppression des fonctions naturelles de l'entendement et de la respiration sont en somme des résultats négatifs. Si le yogin se soumet à tant d'efforts, c'est surtout parce qu'il espère acquérir ainsi d'intenses énergies, et exalter à un haut degré sa puissance. La rétention du souffle dans le prāṇāyāma a déjà pour effet d'amener une transpiration dont il a soin de frotter ses membres; cela leur donne de la fermeté et de la souplesse[3]. Mais des exercices violents comme la khecarī sont encore plus efficaces. Ils occasionnent dans l'arrière-bouche une salivation considérable. Ce suc, qu'on identifie avec le soma, parce qu'il est secrété par une partie du palais qu'on appelle mystiquement « la lune », *candra*, est en général absorbé par « le soleil », c'est-à-dire par le feu qui brûle dans la

1. Une langue assez longue pour qu'elle puisse atteindre la racine du nez passait dans l'Inde pour un indice certain de supériorité spirituelle ; les bouddhistes n'ont pas oublié ce caractère dans l'énumération des « signes » distinctifs d'un Bouddha.

2. Pour la *dhauti*, voir *H. Y. Pr.* II, 24, sq. ; pour la *neti*, *ib.* II, 29 ; pour la *nauli*, *ib.* II, 33.

3. Cf. *H. Y. Pr.* II, 13.

région du nombril[1]. Mais si le yogin sait l'empêcher d'aller ainsi se perdre dans « le soleil », et s'il en imprègne son corps entier, il y a alors pour lui un tel accroissement de force vitale qu'il pourrait être mordu sans inconvénient par le plus terrible des serpents, et qu'il peut manger de la viande de vache sans cesser pour cela d'être aussi noble que le plus noble[2] : « Que le corps soit inondé de la tête aux pieds avec cette ambroisie, et l'on devient grand, vigoureux et vaillant » (*H. Y. Pr.* IV, 53).

Il est certain que la circulation et la respiration peuvent être modifiées par certaines des postures que prescrivent les traités du haṭha-yoga. Qu'on tienne énergiquement et longuement la tête inclinée sur la poitrine, et les mouvements du cœur seront sensiblement ralentis. Il suffit même de porter son attention sur quelque chose pour que la respiration devienne moins rapide. Si par un dressage assidu, et en évitant les aliments et les exercices excitants, on arrive à diminuer l'activité des poumons et du cœur, l'échange des substances ne se faisant plus qu'insuffisamment, le sang se charge d'acide carbonique, et des troubles cérébraux se produisent à coup sûr. Les yogins s'intoxiquent eux-mêmes. Il est donc bien probable qu'après avoir fait la part voulue à l'imagination et à la charlatanerie, il reste encore quelque chose de réel dans les descriptions de phénomènes étranges qu'ils disent accompagner les diverses phases du samādhi.

Ce sont d'abord des couleurs, invisibles pour l'homme vulgaire, mais perceptibles aux sens infiniment plus subtils du yogin. Car les éléments, les parties du corps, l'âme même présentent des colorations qui n'apparaissent qu'à l'œil de l'ascète en extase. Encore une de ces croyances dont les antécédents se retrouvent dans les Upaniṣad. D'après la Chāndogya-upaniṣad, les atomes du sang sont de cinq couleurs

1. « De la lune coule le suc du corps ; et c'est parce qu'il s'écoule ainsi que la mort frappe les hommes » *H. Y. Pr.* III. 52.
2. *H. Y. Pr.* III, 44, 45, 47.

différentes : rougeâtres, blancs, bleus, jaunes, rouges (8, 6). — « Infinis sont les rayons de l'âme qui demeure comme une lampe dans le corps : blancs et noirs, bruns et bleus, basanés et rougeâtres » (*Maitr. Up.* 6, 30). Les éléments à l'état subtil, les régions de l'univers, les cercles invisibles du corps, d'une manière générale tout ce qui peut être un objet de méditation se revêt ainsi de couleurs mystiques qui se manifestent aux regards du yogin : « Qu'il place ses pouces dans les oreilles, le doigt du milieu dans chaque narine, le petit doigt et le quatrième aux coins de sa bouche, l'index au coin de ses yeux, alors se produira en l'ordre voulu la connaissance de la terre et des autres éléments, par des taches jaunes, blanches, rouges, bleues; l'éther seul n'a pas de symbole » (*Sarvadarś.*, p. 176). Et quand il dirigera sa vision intérieure vers les *cakra*, il verra le cercle du cœur vert, celui du nombril rouge, le cercle sexuel jaune, etc. Enfin, comme percevoir, c'est prendre la forme de l'objet perçu, il est naturel que l'esprit du yogin, se tournant vers l'Orient, qui est blanc, devienne lui-même blanc et incline à la vigilance, la résignation et la bonté; mais que s'il se dirige vers le sud qui est rouge, c'est le sommeil et la méchanceté qui l'emportent en lui.

Les phénomènes auditifs sont plus importants encore que les phénomènes visuels. C'est aux sons entendus, en effet, aux *nâda*, qu'on mesure le progrès dans le samâdhi[1] : chaque fois qu'un des granthi se dénoue, on entend une musique intérieure, d'abord dans le cœur, puis dans le cou, enfin entre les sourcils. On perçoit pour commencer une sorte de roulement de tambour, bientôt c'est le grondement de la mer, le tintement d'une cloche, le murmure d'une conque, le susurrement d'un tuyau, le bourdonnement d'une abeille. Enfin tout bruit cesse; le yogin est entré en pleine inconscience, et son but est atteint[2].

1. Le prâṇayâma est déjà accompagné de bruits : « Il faut boucher (à l'aide des mains) les oreilles, le nez, la bouche et les yeux, et l'on entendra distinctement un son dans la suṣumnâ purifiée » (*H. Y. Pr.* IV, 68).

2. Les bourdonnements dans les oreilles sont, au dire de certaines Upani-

Alors se produisent ces phénomènes de catalepsie dont on a tant parlé à propos des yogins et des faquirs. Les descriptions que les textes nous donnent de ce « sommeil du yoga » ou sommeil mystique[1], montrent assez qu'il s'agit d'états hypnotiques. La Kārikā de la Māṇḍūkya-upaniṣad en parle sous le nom significatif de « yoga sans toucher », *asparśa-yoga*. Alors, « il n'y a plus ni plainte, ni tourment, ni peur, mais seulement éternel savoir, reposant en lui-même, semblable à lui-même; l'accès en est ardu, même pour le yogin, et le yogin en a peur, ayant peur de ce qui est sans peur » (3,39). — « Les beaux jours viendront-ils pour moi, où, assis les jambes croisées sur un roc de l'Himalaya, au bord du Gange, je me trouverai, à la suite de méditations prolongées sur le brahman, en un état de sommeil mystique, — ces jours où de vieilles gazelles viendront sans crainte frotter leurs cornes contre mon corps? » (Bhartṛhari)[2].

Qu'à la suite d'un long entraînement, quelques yogins aient réussi à faire durer l'état de catalepsie, il n'y a rien là d'impossible. La Haṭhayoga-pradīpikā a plus d'une recette pour amener à volonté les phénomènes de mort apparente. Nous devons cependant constater que, soit dans l'Inde, soit en Europe, les auteurs ne font jamais allusion qu'à un seul et même cas donné pour certain, celui d'un personnage qui sans doute présentait à cet égard des aptitudes exceptionnelles[3]. Probablement plus authentiques que ces phénomènes miraculeux de morts et de retours à la vie sont les cas d'aliénation mentale que mentionnent quelques textes. Ces exercices de fixation de la pensée, surtout quand il s'agit de méditer sur des abstraction vides ou des objets sans importance, aboutissent tout naturellement à la dé-

ṣad, une perception de l'Insaisissable, de l'*aśabdabrahman*, à la différence de *om*, qui est le Verbe, le *śabda-brahman*.

1. *yoga-nidrā*.

2. Voir *Ind. Spr.*, n° 2054.

3. Cf. E. Kuhn, apud Garbe, *Sānkhya und Yoga*, p. 47; *der Yoga-Schlaf* Leipzig, Friedrich; etc.

mence. Mais cet état même ne laisse pas d'être en odeur de sainteté, et c'est avec beaucoup de vénération que, dans les épopées, il est parlé de ces religieux qui ont fait le vœu de folie[1].

VII. Les fruits du yoga.

Si la tradition de l'école connaît deux méthodes du yoga, l'une essentiellement intérieure, l'autre beaucoup plus semblable aux formules de la magie qu'à une discipline religieuse, les bénéfices que retire le yogin sont aussi de deux sortes, spirituels et matériels. Mais il n'y a pas de corrélation particulière entre le Rāja-yoga et le salut, le Haṭha-yoga et les avantages séculiers que procure aussi le yoga. Les deux méthodes assurent également à leurs fidèles d'illimités pouvoirs miraculeux et la délivrance finale.

Il n'y avait là rien que de logique. Enseignant la réalité permanente des produits, qu'ils soient à l'état passé, présent ou futur, le Sānkhya, et le Yoga à sa suite, posaient comme possible l'union de l'organe interne avec le passé et l'avenir. Dans le passé et dans l'avenir, les choses sont ; la possibilité de leur perception ne dépend que de la puissance des facultés qui perçoivent. Il en est d'elles comme des objets qui sont en état de manifestation actuelle, mais que leur petitesse ou leur éloignement soustraient à notre vue. Le yogin, grâce au mérite acquis par la pratique de la méditation est, comme dit Aniruddha[2], « en connexion immédiate avec le principe primordial de l'univers, et par conséquent avec tout l'ensemble de l'espace, du temps et des choses ». Sans doute, il n'en est pas de lui comme du fameux sage Avāṭya qui, à force de mortifications, s'était complètement débarrassé de son corps grossier et n'avait plus que le corps subtil ; le yogin est encore pour un temps lié, en vertu de son karman antérieur, à la matière grossière. Mais ce résidu

1. *unmattacrata.*
2. A propos du sūtra *S. S.* I, 91.

est sans effet sur sa perception présente. Des trois guṇa constitutifs de toutes choses, c'est le sattva qui domine en lui, comme chez les dévas, et ses sens devenus infiniment aigus peuvent percevoir l'état subtil des êtres, c'est-à-dire leur état passé et leur état futur[1].

De plus, les lois de la nature grossière sont valables pour les corps grossiers, mais non pas pour un yogin, qui est en voie de dématérialisation. Plus de pesanteur pour lui, plus de distances; et même c'en est fait de cette impuissance relative qui oblige les hommes à se servir d'instruments pour faire ce dont ils ont besoin. Le simple exercice de la volonté suffit au yogin pour arriver à ses fins. Maître de la prakṛti, il connaît tout et dispose de tout à son gré[2].

Enfin, les choses ramenées pour lui à leur condition subtile n'éveillent plus en son esprit ni attachement, ni répulsion, ni stupide indifférence. Elles sont donc comme dénuées de guṇa[3]. Dès ce moment, il ne souffre plus de toutes les alternatives qui empoisonnent l'existence ordinaire. N'oublions pas qu'au premier rang de ces contrastes douloureux figurent la vertu et le vice. Le yogin, comme les mystiques de l'Occident, est au-dessus du bien et du mal; il n'est pas plus tenu par les lois morales que par les lois cosmiques. Tout péché et toute souffrance sont consumés pour lui[4].

Cependant, il fera bien de ne considérer cette possession de pouvoirs miraculeux que comme le signe qu'il est encore à une des étapes préliminaires du salut. Bien loin d'être un but, les forces occultes pourraient au contraire l'écarter de

1. Cf. *Mbhr.* XII, 9201, sqq.
2. Voir *Y. S.* III, 48; 49.
3. Voir Vijñ., p. 88; Vâcasp., ad *S. Kār.* 5.
4. « Les actions accomplies par des yogins ne sont ni blanches, ni noires ; celles que font les autres êtres peuvent être de trois sortes » *Y. S.* IV, 7. — Les dieux, en effet, font des actions blanches; les démons, des actions noires ; les hommes, des actions mixtes. Ce sûtra ne comporte nullement pour le yogin la cessation absolue de toute action, mais seulement la stérilisation des actes dont il est l'auteur. Voir aussi *Y. S.* IV, 30.

sa véritable destination. Il les a parce que le yoga les comporte; elles sont même la preuve qu'il approche du but. Mais qu'il en fasse usage, et c'est son salut qui sera compromis. Aussi se gardera-t-il de déployer sa puissance, ...autrement que pendant le sommeil hypnotique.

Il serait injuste de voir dans cette réserve prudente, un subterfuge de la part des yogins, thaumaturges en théorie, mais non pas en réalité. Pour ne jamais donner la preuve de leur savoir-faire, ils alléguent un motif que tout Hindou reconnaitra pour valable : le yoga, comme toutes les œuvres ascétiques, les charge lentement d'une force mystérieuse; si, par un miracle, ils font parade de cette force, elle perd sa tension, et l'œuvre du salut est à recommencer.

Aussi les auteurs affectent-ils de ne parler qu'avec dédain de ces « perfections », comme on dit. On n'en conteste pas la réalité, aussi prouvée que la vertu magique des herbes[1], mais on met en garde les adeptes contre la tentation d'en faire usage. « Tous ceux qui aspirent à la connaissance de l'âme doivent pratiquer le *saṁyama* et négliger tout ce qui procure un pouvoir occulte... Les « perfections » ne réalisent le but de l'âme que pour un homme qui, par la jouissance d'objets extérieurs, a perdu pied dans sa méditation, et dont la pensée instable est tournée vers le dehors. Ce sont en effet, dit le sûtra[2], des obstacles pour la méditation, et des perfections seulement pour les moments de suspension du yoga *(vyutthâna)*. Ceux donc qui visent à la connaissance de l'âtman ne doivent pas les désirer, et, si elles viennent au yogin sans qu'il les ait cherchées, il n'en doit tenir aucun compte[3]. » On le voit, quelque place que tien-

1. Voir *Y. S.* IV, 1, et comparer avec *S. S.* V, 128. Les pouvoirs occultes sont même si certains qu'on s'appuie sur eux pour démontrer la réalité des êtres en leur état subtil : « La réalité de ce qui est passé et de ce qui est futur est démontrée par le fait que le yogin en a la perception sensible ; car toute perception des sens est causée par un objet réel » (Vijñ., p. 56). Nos théosophes raisonnent de même quand ils alléguent les communications qu'ils ont avec les êtres désincarnés pour prouver la survivance de l'âme.

2. Il s'agit du sûtra III, 37.

3. *Y. S. S.*, p. 54, sq. On demandera pourquoi, s'il en est ainsi, les traités

ment dans les textes de l'école l'énumération et la description des facultés miraculeuses des yogins, le point de vue n'est au fond pas très différent de celui où se placèrent les auteurs des Upaniṣad et les maîtres du Védanta. Ceux-ci voulaient que l'adepte sacrifiât tout à son salut; ce salut, il ne peut le faire que par une méthode spirituelle, et spirituels aussi sont les bienfaits qu'il en retire immédiatement. Si l'on va au fond des choses, on reconnaît que pour le yogin il n'est pas non plus d'autre but que le salut; pas d'autre moyen pour l'atteindre que la méditation et l'extase; pas d'autre avantage prochain à espérer que le parfait apaisement de l'âme : « Annihilation, extension, faculté de prendre des formes multiples, merveilleuses sensations de l'odorat, de l'ouïe, de la vue, du goût et du tact, de fraîcheur et de chaleur; une forme semblable à celle du vent; l'intelligence intuitive du sens des Écritures et des œuvres de génie, fréquentation des nymphes célestes : acquérant tout cela par le yoga, le sage dédaigne tout cela et s'absorbe en lui-même » (*Mbhr.* XII, 8790, sq.).

A. La puissance souveraine du yogin *(aiśvarya)*.

Ces « perfections », *siddhi*, *ṛddhi*, que le yoga procure à ses adeptes sans qu'ils les aient désirées *(akāmataḥ)*, ou plutôt à condition qu'ils ne les désirent pas, ni n'en veuillent profiter, sont à proprement parler des pouvoirs occultes, et non des facultés miraculeuses. En effet, elles découlent de la nature des choses et de l'étendue des facultés du yogin. Personne n'aura l'idée d'appeler surnaturelle la vue extraordinairement puissante d'un Tycho-Brahé. Les *siddhi* sont de même ordre : « Tous les hommes, disent la révélation et la tradition, possèdent ces facultés (car elles ont leur base

insistent longuement sur ces perfections. Le même ouvrage répond ainsi : « Ces pouvoirs occultes établissent en fait l'accomplissement du saṁyama ; en outre, il faut faire naître, en celui qui veut être sauvé, la conviction qu'il ne doit pas les utiliser » (p. 51).

matérielle dans la buddhi), mais si elles appartiennent en puissance à tous, chez la plupart d'entre eux elles sont voilées par la « passion » et les « ténèbres » (Vijñ., p. 78).

D'une manière générale, le yogin peut tout; il lui suffit de vouloir pour réaliser ce qu'il désire. Sa pensée se projette instantanément au dehors et prend une forme concrète. Il est le « vainqueur des êtres, des éléments »[1]. — « Il n'est rien dans les trois mondes, qu'il ne puisse obtenir par la discipline de la respiration[2]. »

Mettons à part, dans le nombre de ces perfections, les huit *vibhuti*, « déploiements de puissance », une liste compacte que les auteurs se transmettent sans variantes, mais non sans quelques divergences dans les interprétations. Ce sont :

1° La faculté de se faire si petit qu'on devient invisible, et qu'on peut pénétrer dans une pierre *(aṇiman)*; 2° la faculté de se faire si léger qu'on peut voyager sur un rayon de soleil *(laghiman)*; 3° la faculté de se faire infiniment pesant *(gariman)*; 4° la faculté de se faire immensément grand, au point qu'on peut atteindre la lune du bout de ses doigts *(mahiman* ou *prāpti)*; 5° le pouvoir de réaliser immédiatement tous ses désirs, comme de s'enfoncer sous terre et de reparaître à la lumière *(prākāmya)*; 6° une domination absolue sur le corps et ses organes *(tśitva)*; 7° une domination absolue sur les éléments et tout ce qui est formé des éléments *(vaśitva)*; 8° la possibilité de déterminer à son gré la volonté et les sentiments d'autrui, et de transformer la nature des êtres; changer, par exemple, l'ambroisie en poison, et réciproquement *(kāmāvasayitva)*.

A côté de ces perfections, qui sont en quelque sorte officielles dans l'enseignement de l'école, les textes en citent beaucoup qui ne sont pas moins extraordinaires. La distance et le temps n'existent pas pour le yogin. En l'absence de tout moyen de perception, il peut saisir soudain tout

1. *bhūtajaya*, *Y. S.* III, 44
2. *Vasiṣṭha-saṃhitā*, citée par le *Y. S. S.*, p. 41.

objet, subtil ou grossier, lointain ou élevé, passé ou futur *(prātibha)*. Les dieux ne peuvent échapper à sa vue : « Sans se mouvoir, il perçoit le corps glorieux de Viṣṇu, alors que le dieu se trouve dans de lointaines régions, le Vaikuṇṭha, par exemple, ou le Śvetadvīpa[1] » (*Y. S. S.*, p. 10). Le yogin connaît ses existences antérieures et celles des autres hommes ; il voit ce qui se passe au dedans de lui-même ; il connaît la pensée d'autrui et comprend le langage des animaux ; il sait l'heure de sa mort ; il évoque les trépassés ; il peut obliger son âme à quitter son corps *(vedhavidhi)*, la faire pénétrer dans le corps d'autrui *(parapurapraveśa)*, ou la distribuer entre plusieurs corps à la fois *(kāyavyūha)*.

B. Les vertus thérapeutiques du yoga.

Dès le principe, un état maladif fut regardé comme un obstacle au succès de l'ascétisme et de la méditation. Il fallait donc faire connaître les moyens de débarrasser le corps des humeurs qui entravent le fonctionnement normal des organes et de la pensée. Il en résulta qu'une bonne santé fut à la fois le premier fruit et le premier signe du succès dans la pratique du yoga : « Il ne connaît plus ni maladie, ni vieillesse, ni mort, celui qui acquiert un corps façonné par le feu du yoga. Souplesse, santé, absence de désir, un regard clair, une voix aimable, une bonne odeur, peu d'évacuations, c'est de cette manière que se manifeste tout d'abord le yoga » (*Śvet. Up.* 2, 12-13).

Les traités du Rājayoga se maintiennent sur ce sujet dans de sobres généralités. Les Yoga-sūtra et le Sarvadarśanasangraha, qui expose le système du Yoga avec des détails relativement abondants, ignorent même tout à fait les cures opérées par le contrôle qu'on exerce sur son attitude et sa respiration. Le Yogasārasangraha se contente de promettre

1. Le Vaikuṇṭha est le ciel de Viṣṇu ; le Śvetadvīpa, ou « Ile Blanche », est le séjour des Bienheureux ; on le place, en général, dans les régions lointaines du Nord.

aux yogins la « prospérité corporelle », c'est-à-dire « la beauté, la grâce, la force, la solidité adamantine, l'immunité par rapport aux propriétés des éléments » (p. 56).

Le Haṭhayoga s'occupe au contraire très copieusement de ce genre de services, et la complaisance avec laquelle un livre comme la Haṭhayogapradipikā insiste sur les avantages physiques que procurent les âsana et la réglementation du souffle, indique une fâcheuse tendance à prendre ces avantages comme but, et non pas comme moyen. On y enseigne que telles postures activent la digestion, que telles autres guérissent l'hydropisie, les ulcères, la consomption, la lèpre, voire les rides et les cheveux blancs. Voici, par exemple, la cure par le *trâṭaka* : « D'un œil immobile, fixez attentivement un tout petit objet jusqu'à ce que les larmes vous viennent aux yeux, et vous serez délivré des ophtalmies et aussi de la paresse. Gardez précieusement cette ordonnance comme une cassette qui contient de l'or » (II, 31). Toutes les opérations que nous avons rencontrées tout à l'heure, et toutes celles que nous avons dû omettre, ont leurs vertus curatives. C'est ainsi que la *dhauti* fait disparaître la toux, les affections de la rate et d'autres maladies occasionnées par les phlegmes ; la *neti* purge la tête et rend la vue plus perçante ; la *nauli* active la digestion et guérit diverses maladies provenant des humeurs. Et non pas seulement la santé, mais aussi la jeunesse et la beauté sont l'apanage des yogins habiles à pratiquer le haṭha-yoga : « En obligeant l'*apâna* à remonter vers la tête, et le *prâṇa* à descendre du gosier, on retrouve la vigueur d'un jeune homme de seize ans » II, 47). Mettre la langue entre les lèvres, aspirer l'air de manière qu'il siffle en entrant dans la bouche et le chasser ensuite par le nez, c'est une variante de kumbhaka qu'on appelle *sitkârî*[1] ; il suffira que l'on répète fréquemment cet exercice pour être un second dieu de l'amour (II, 53). En somme, « un corps sans embonpoint, une paisible expression du visage, une claire perception des bruits in-

1. Appelée ainsi parce que l'air « fait *sit* » en entrant dans la bouche.

ternes, un regard brillant, la santé, la domination sur les éléments[1], une digestion active, des nāḍī bien nettoyées, tels sont les signes caractéristiques du haṭhayoga» (II, 77).

C. Les effets spirituels du yoga.

Comme tous les systèmes orthodoxes, le Yoga promet à ses adeptes le salut. Théoriquement, le *mokṣa* est la seule récompense digne de tant d'efforts et d'une pareille intensité de méditation. Mais ce but ne laisse pas d'être lointain. En fait, les préliminaires du salut intéressent beaucoup les yogins. Pour n'être que provisoires, les fruits spirituels que le yoga procure immédiatement à ses fidèles, sont assez estimables pour qu'on ait pris soin de les décrire et de les cataloguer.

L'évolution spirituelle[2] du yogin s'accomplit en sept étapes, les *bhūmi* (*Y. S.* II, 27). A chacune d'elles l'âme se libère d'un des liens qui l'enchaînent à ce qui n'est pas elle, de manière à recouvrer finalement son intégrité parfaite. Les quatre premières délivrent l'âme de tous les produits externes de la prakṛti; ils constituent dans leur ensemble la *kāryavimukti* : 1° Le yogin a reconnu la misère de tout ce qui existe ; il sait tout ce qu'il importe de savoir ; 2° il a rompu tous les liens qui l'attachent au monde extérieur ; 3° il a réalisé tout ce qu'il pouvait désirer ; 4° il est libre de tout devoir. Les trois autres étapes, qui forment ensemble la *cittavimukti*, affranchissent l'âme des entraves qui lui viennent de son association avec l'organe interne ; 5° l'organe de la pensée a achevé sa tâche ; ne subissant plus aucune modification du fait de son contact avec le monde sensible, il est en repos ; 6° les *guṇa* ont cessé d'agir pour

1. *Bindu-jaya*, un composé que le commentaire interprète en rendant bindu par *dhātu* « élément », et jaya par *kṣaya* « destruction ».

2. Les textes appellent cette évolution *jñānadīpti*, l'allumage de la connaissance.

l'âme ; 7e maintenant que je suis délivré des guṇa et de la prakṛti, « je suis celui que je suis »[1].

S'il y a sept stations dans la voie de l'intégration absolue de l'âme, on connait d'autre part quatre grades par lesquels les yogins passent successivement dans leur ascension vers le salut[2]. Le premier degré est celui du *prathamakalpika :* la lumière vient d'entrer dans l'esprit du yogin, mais sans le mettre encore en possession de la connaissance des êtres en leur état subtil. Puis vient le *madhubhumika :* la pensée est toute « bonté », car le détachement et l'application l'ont débarrassée de toute trace de « passion » et de « ténèbres » ; le yogin entre alors en possession de « la connaissance adéquate au réel », il a le *ṛtambharajñāna* (*Y. S.* I, 48), c'est-à-dire un savoir qui n'est jamais altéré par l'erreur. Le *prajñājyotis* est un yogin du troisième degré ; il tient en sa domination les sens et les éléments, c'est-à-dire tous les êtres dans leurs trois modes d'existence, passé, présent et futur. Au sommet de l'échelle, enfin, l'*atikrāntabhāvanīya* caractérisé par le « détachement suprême », *paravairāgya;* le yogin est alors soustrait à toute modification nouvelle de

1. Le commentateur de la Haṭha yoga-pradīpikā cite une tout autre classification des *bhūmi* de la connaissance ; je la reproduis parce qu'il l'emprunte au Yogavasiṣṭha, un ouvrage qui jouit d'une très grande autorité dans l'école : 1re étape, la *śubhecchā*, « le désir de ce qui est excellent » : on distingue l'éternel du caduc ; on se détache de ce qui est extérieur ; on aspire avec ardeur au salut ; 2e étape, la *vicāraṇā*, « la connaissance discursive » : on sait tout ce qu'on peut connaître par l'enseignement et la réflexion ; 3e étape, la *tanumānasā*, « la réduction du manas » : l'esprit laisse le multiple et s'attache à l'Être un : 4e étape, la *sattvāpatti*, « l'acquisition de l'état de sattva » : la « bonté » règne pure dans l'organe interne ; 5e étape, l'*asaṃsakti-bhūmi*, « le non-attachement » : indifférence à l'égard des pouvoirs occultes que le yogin possède à ce moment ; 6e étape, la *parārthā-* (ou *padārthā-*) *bhāvinī :* les objets externes n'existent plus pour le yogin ; 7e étape, la *turyagā bhūmi :* le yogin n'est plus exposé, ni du dehors, ni du dedans, à aucune interruption de son samādhi.

2. La théorie des *bhūmi* et celle des quatre catégories de religieux (les 4 *mārga*) se retrouvent dans le bouddhisme. — *Prāthamakalpika* : celui qui est dans la 1re période ; *madhubhūmika :* celui qui se trouve dans « la terre de miel » ; *prajñājyotis :* celui qui a la lumière de la sagesse ; *atikrāntabhāvanīya :* celui qui a dépassé ce qu'il lui fallait réaliser.

son organe interne, et les résidus antérieurs (les *saṁskāra*) sont stérilisés.

Chez le yogin qui est parvenu au degré supérieur, et qui, en toutes choses, agit sans attachement et sans désir, la lumière de l'âme acquiert sa plénitude, et rien ne vient plus troubler sa bienheureuse contemplation. C'est ce courant ininterrompu de pur discernement que le sūtra (IV, 29) appelle « le nuage de mérite » *dharmamegha;* il arrose en effet ce samādhi et en assure le plein épanouissement.

Débarrassé de son fatras scolastique, cette théorie de l'activité spirituelle du yogin se ramène à deux termes essentiels, qui sont d'une part la tranquillité, d'autre part le ravissement de l'âme.

L'influence calmante de la discipline yogique se fait sentir dès le début des exercices. Ainsi que l'enseigne le sūtra I, 34[1], l'émission et la rétention du souffle concourent à tranquilliser l'esprit. L'apaisement se fait toujours plus grand à mesure qu'il y a progrès dans la voie du salut. Par l'effet même de la méditation, c'est le sattva, la bonté, qui prend le dessus dans la nature du yogin; de là cette quiétude qui le caractérise, et la félicité dont il jouit : « Par l'application au yoga, on obtient contentement, endurance des contrastes, tranquillité de l'âme » (*Maitr. Up.* 6, 29). Tout alors lui devient indifférent. Dans le monde physique, d'abord : « Il n'y a plus pour lui d'aliments prohibés ou prescrits; tous les sucs sont pour lui sans suc; absorbât-il un violent poison, il le digèrerait aussi bien que du lait » (*H. Y. Pr.* III, 16). Dans le monde moral aussi : « La méditation du yogin libère de tous les péchés, quand même le péché s'étendrait sur de nombreux *yojana*[2] » (*Dhyānabindu-up.* 3). S'il doit cependant s'abstenir encore des actes qui sont des péchés aux yeux de l'homme vulgaire, ce n'est pas parce qu'ils sont mauvais en soi, mais parce qu'ils constituent autant d'idées adverses et compromettent par consé-

1. Voir aussi *Y. S. S.*, p. 27.
2. Un yojana équivaut à peu près à onze kilomètres.

quent l'œuvre du yoga[1]. Ajoutons que la préoccupation de la mort qui caractérise la théosophie dans tous les temps et sous toutes les latitudes, ne fait point défaut à l'école issue de Patañjali. Un des facteurs de cette sérénité de l'âme qu'on y promet à l'adepte, c'est précisément la cessation de la peur de mourir : « Tant que le souffle est réprimé, tant que l'esprit est apaisé, tant que le regard est dirigé vers l'intervalle des deux sourcils, comment pourrait-on craindre la mort? » (*H. Y. Pr.* II, 40). — Celui qui sait, par une attitude appropriée, mettre en mouvement la Kuṇḍalinī, « fût-il dans la gueule de la mort, comment pourrait-il craindre la mort? » (*ib.* III, 116). — « Le disciple qui attentif à l'enseignement de son maître, s'adonne à la pratique répétée des *mudrā*, outre les pouvoirs occultes, acquiert le moyen de tromper la mort » (*ib.* III, 130).

Quant aux délices que procure l'extase, cette anticipation de la délivrance définitive, il va sans dire qu'on les célèbre plus qu'on ne les décrit. « Quelle est la béatitude de l'esprit dont les impuretés ont été lavées par la méditation et qui s'est absorbé dans l'ātman, aucune voix ne peut la décrire; il faut l'avoir sentie soi-même par l'organe interne » (*Maitr. Up.* 6, 34). Il est du moins significatif qu'un des noms les plus usités de cet état ineffable de l'âme, c'est *manonmani-avasthā* « la désintellectualisation de l'intellect ». Quand il est dans le ravissement de ses extases, « le yogin n'entend plus ni le son d'une conque, ni le bruit d'un tambour, et son corps a l'insensibilité d'une souche » (*H. Y. Pr.* IV, 106); « il ne perçoit ni saveur, ni odeur, ni contact, ni son, ni forme, ni couleur; il ne se connaît plus lui-même, ni ne connaît autrui » (*ib.* 109); « il ne sent ni le chaud, ni le froid, ni la douleur, ni le plaisir, ni le mépris, ni le respect » (*ib.* 111); « il est invulnérable à

1. Un exemple caractéristique du point de vue « amoral » auquel se placent les docteurs du Yoga, nous est donné par le sutra II, 38, qui recommande la chasteté comme une productrice de vigueur, et par conséquent comme influant d'une manière indirecte sur la puissance spirituelle du yogin.

toutes les armes; les formules magiques et les sortilèges sont sans puissance sur lui » (*ib.* 114).

Cette extase, qui a tous les caractères de la catalepsie, est par excellence l'état propre de l'âme : « Il n'y a qu'un germe de création[1]; il n'y a qu'une mudrā, la khecarī; il n'y a qu'un dieu, celui qui est absolu[2]; il n'y a qu'un état de l'âme, la *manonmanī* » (*H. Y. Pr.* III, 54). C'est elle en effet qui ouvre vraiment l'accès du salut : « Il y a des gens qui se fient à l'enseignement traditionnel, au Véda, à la dialectique. Ils se trompent. Ils ne connaissent pas la voie du salut[3] » (*ib.* IV, 40).

D. Le salut.

Pouvoirs occultes, guérisons merveilleuses, ineffable sérénité de l'âme, tout cela n'est qu'un avant-goût du salut, le seul fruit du yoga qui soit définitif et absolu. Le yogin y arrive sans secousse et sans nouvel effort par l'évolution naturelle du samādhi. « Quiconque, sain de corps, est, pendant l'état de veille, semblable à un homme qui n'aspire, ni n'expire, à coup sûr il est sauvé » (*H. Y. Pr.* IV, 112).

« Il est sauvé », cela veut dire d'une part que tout ce qui dépend de la prakṛti n'existe plus pour lui : « il y a retraite des guṇa, désormais vides des buts de l'âme » (*Y. S.* IV, 32); d'autre part, que le puruṣa a reconquis sa nature propre (*ib.*): il est libéré du reflet que projetait sur lui le voisinage des upādhi. Tandis qu'auparavant il était « spiritiforme », *cin-mātra-rūpa*, il est désormais esprit pur, *cinmātra*. Comme le Sānkhya, le yoga appelle *kaivalya* « isolement » cette intégration du puruṣa.

Veut-on savoir ce qu'il faut de temps pour arriver à ce bienheureux résultat? Quelques textes nous renseignent sur

1. C'est le praṇava (oṁ) qui est l'unique germe de la création.
2. Littéralement « sans support », *nirālamba* : sans upādhi, et sans guṇa.
3. La « voie du salut », *tāraka*, est interprétée par le commentaire comme étant la manonmani.

ce point. La Maitrāyaṇīya-upaniṣad déclare qu'on acquiert au bout de six mois la parfaite puissance yogique (6, 28). D'après l'Amṛtabindu-upaniṣad, celui qui s'est exactement conformé aux prescriptions de l'école, obtient après trois mois d'exercices le savoir; après quatre, il contemple les dieux; après cinq, il est aussi puissant que les dieux; après six, le kaivalya sera son lot dès qu'il le voudra.

VIII. Les yogins actuels.

Les textes ne font connaître qu'incomplètement les multiples phénomènes religieux que l'on comprend sous le nom de yoga. Les personnages, en général très vénérés, mais quelquefois très peu dignes de l'être, que les voyageurs nous décrivent sous le nom de yogins, — ou, comme on prononce aujourd'hui, de djoghis, — s'écartent par bien des traits de la physionomie que nous venons de retracer à l'aide des Upaniṣad, des Sūtra et de quelques livres plus récents. Or si nous avons le droit, exposant les doctrines du Védanta, de faire abstraction des Védantins actuels, puisqu'enfin il s'agit de l'histoire d'une pensée que seuls les textes authentiques peuvent nous aider à reconstituer, il n'en est pas de même du yoga, qui n'est pas seulement un enseignement doctrinal, mais aussi et surtout une manière de vivre. Nous ne pouvons donc nous dispenser de tenir compte des yogins actuels si nous voulons savoir ce que l'homme peut devenir sous l'influence de cette discipline.

L'Inde compte actuellement des yogins de toute caste et de toute secte ; tous les systèmes de philosophie sont sans doute représentés parmi eux. Comme on sait, le faquir, qui en règle générale est musulman, se distingue assez difficilement du yogin, qui, le plus souvent, est sivaïte. Mais les ressemblances extérieures recouvrent de profondes différences : il y a yogins et yogins.

Nous écartons tout de suite les charlatans qui spéculent sur la crédulité de leurs compatriotes et acquièrent à peu

de frais une haute réputation de sainteté et de puissance. Que la religion qui n'a pas produit de semblables exploiteurs de la sottise humaine jette au yogisme la première pierre! Il faut dire pourtant que, sauf en Chine peut-être, on ne trouve nulle part autant de jongleurs et de mystificateurs que dans l'Inde actuelle, parmi les adeptes du yoga.

Ne parlons aussi que pour mémoire de ces gens qui se font un mérite, auprès de leurs dieux et des badauds, des contorsions du corps ou des pénitences cruelles qu'ils s'imposent. Il y en a qui restent les bras levés si longtemps que leurs membres ankylosés ne peuvent plus être ramenés à leur position naturelle ; d'autres tiennent la main fermée, et leurs ongles parfois se fraient un chemin à travers la paume ou les os du métacarpe ; d'autres encore se rendent en rampant à de lointains sanctuaires et mesurent toute la longueur de la route de leur corps étendu dans la poussière. Je passe sur les jeûnes excessifs, les mutilations, les stations prolongées dans des solitudes qui ne sont pas toujours sans danger. S'il serait difficile de trouver dans les livres autorisés des passages qui prescrivent toutes ces folies, il faut reconnaître cependant qu'elles sont loin d'être nouvelles dans l'Inde. Les épopées sont remplies d'exemples d'un ascétisme tout aussi héroïque et obstiné. Le Mahābhārata ne raconte-t-il pas que la déesse de la mort, ne voulant pas obéir à Prajāpati, qui lui avait ordonné d'anéantir le genre humain, se tint sur un seul pied pendant quinze billions d'années, ne vécut que d'air pendant dix mille billions d'années, pratiqua le vœu du silence pendant huit mille ans, en restant aussi immobile qu'une souche ; enfin demeura cent billions d'années sur la cime de l'Himalaya, dressée sur la pointe des pieds? Une telle grandeur d'âme finit par toucher Prajāpati, qui retira l'ordre qu'il avait donné[1]. Mais ces récits eux-mêmes prouvent que quelque nom qu'on donne à ces terribles patients, djoghis, sādhus, sannyāsins ou faquirs, leur ascendance ne doit pas être

1. Livre XII, v. 9200, sqq.

cherchée dans l'école issue de Patañjali ; elle est tout entière dans les pratiquants du « tapas », comme l'Inde en a toujours connu. C'est un ascétisme traditionnel qui ne repose pas sur un système particulier de philosophie.

Il y a des yogins contemplatifs qui se rapprochent sensiblement du type que nous avons étudié, tout en offrant des caractères nouveaux qu'il ne sera pas inutile de noter. Ce sont en général des solitaires vêtus de robes saumon, quand ils ne sont pas entièrement nus, et dont la maigreur extrême porte témoignage du régime auquel ils se soumettent. Ils poursuivent infiniment leur méditation de rêve ; leurs yeux sont sans regard ou enfiévrés par l'extase, et leur esprit s'abîme dans la contemplation intérieure de la syllabe om et de ses mystères ineffables. Il en est beaucoup chez qui le yoga se concilie à merveille avec une dévotion intense pour leur divinité particulière. Il faut croire, par conséquent, que si leur mysticisme les met au-dessus des obligations et des prohibitions dont le brahmanisme et le système des castes ont encombré la vie des Hindous, il s'accommode fort bien, au contraire, des superstitions et des pratiques sectaires. Un des résultats de cette pénétration réciproque du yoga et de l'hindouisme a été d'infecter le premier d'idées et d'usages empruntés au second[1].

Une des nouveautés[2] du yogisme actuel, c'est l'emploi

1. C'est du sivaïsme que le Yoga a reçu en particulier l'usage de ces formules tantriques, aussi puissantes que dépourvues de sens, dont la récitation est accompagnée de rites assez semblables à ceux de la magie : « Ayant écrit les lettres du mantra tantrique, qu'on frappe chacune avec de l'eau de santal, en énonçant à propos de chacune le germe mystique de l'air. » — « Que l'adepte, selon le rite prescrit par le *tantra* de sa secte, asperge les lettres avec des feuilles du ficus religiosa », etc. (*Sarvadarś.*, p. 170. sq.) On comprend qu'après avoir signalé quelques unes de ces pratiques, l'auteur du Sarvadarsanasangraha, qui est un Vêdantin, s'interrompe pour dire ironiquement : « C'est assez essayer de rendre publics les mystères tantriques associés au mantra ; nous nous sommes étourdiment laissé entraîner dans la danse frénétique des adorateurs de Śiva » (p. 171).

2. C'est une nouveauté si l'on se place au point de vue de la tradition représentée par les textes du Yoga-darsana. Mais il est très probable que l'Inde a connu de bonne heure ce moyen de provoquer des états psychiques anormaux.

que l'on fait de narcotiques pour se procurer rêveries et extases. On se sert surtout pour cela du chanvre indien, dont on fait infuser les feuilles desséchées et pilées, quelquefois aussi d'autres ingrédients qui passent pour plus énergiques encore. Les fumées du chanvre ont du moins l'avantage d'être un excellent préservatif contre les miasmes et les insectes. On en peut dire autant du feu que les yogins entretiennent soigneusement devant leurs huttes. En outre, quand ils sont nus, ils s'enduisent le corps d'une sorte de pâte faite avec des cendres impalpables, qui les protège d'une manière efficace contre la vermine et les ardeurs du soleil. C'est peut-être à ces diverses précautions qu'ils doivent de passer en général pour des hommes robustes et sains[1]. Il semble bien, d'après ce que l'on raconte de leur endurance et de leur longévité, que cette réputation n'est pas usurpée.

Mais on dit aussi qu'ils sont bons et heureux. Le jugement qu'on portera sur eux à cet égard dépendra naturellement de l'idée qu'on se fait de la bonté et du bonheur.

La bonté du yogin se compose surtout de détachement et d'impassibilité; il est permis de la trouver trop négative et de lui préférer celle qui est faite d'amour.

Heureux, les yogins le sont à coup sûr, puisqu'ils réalisent leur idéal de bonheur. L'Européen estimera sans doute que cet idéal est celui de gens incurablement paresseux; et dans la plupart des cas, il n'aura pas tort. Le yogin juge au contraire que notre prétendue activité n'est qu'agitation stérile, pour ne pas dire malfaisante; il ne comprend pas que nous puissions renoncer à l'absolu pour courir après le relatif. Il se peut que lui aussi ait trop souvent raison.

1. Il suffira de citer un cas emprunté à une des plus anciennes sources bouddhiques. Le 124e sutta du Majjhima-nikaya met en scène un ascète du nom de Bakkula qui, pendant les 80 années d'une vie de mortifications, jamais ne raccommoda son manteau, ne prit aucun bain et ignora l'usage du savon, et qui ne fut jamais malade, n'éprouvant pas même le chatouillement de gorge qui fait qu'on tousse, si bien qu'il n'avait jamais pris de remède, ne fût-ce qu'un brin d'herbe.

Reconnaissons qu'à moins d'être des dialecticiens, ce que nous mettons communément dans le mot bonheur dépend de la mentalité de la race à laquelle nous appartenons, c'est-à-dire d'une hérédité psychologique accumulée par de nombreuses générations.

Tout le monde du moins s'accorde à rendre hommage à la merveilleuse puissance d'abnégation dont les yogins font preuve. Sans doute le détachement est plus aisé dans un pays comme l'Inde qu'il ne saurait l'être à Paris ou à Londres. Il n'en est pas moins vrai que bien des chrétiens qui regardent dédaigneusement les yogins du haut de leur civilisation, pourraient apprendre d'eux comment on acquiert la paix du cœur, ce bien suprême de l'homme. Leur secret, c'est tout simplement de n'attacher aucun prix à tant de faits ou d'objets dont l'insignifiance éclate quand on envisage les choses « sous l'aspect de l'éternité ».

Il reste à mentionner une dernière catégorie de yogins ; ce sont ceux qui dans l'Inde, en Europe et en Amérique ont entrepris de faire revivre sous nos yeux les pratiques du Rāja- et du Haṭha-yoga. Comme les autres formes de la théosophie hindoue, par une sorte d'influence en retour, le Yoga redevient à la mode dans l'Inde, depuis que les occultistes occidentaux se sont enthousiasmés pour ses enseignements. De là tant de textes qu'on réédite à Bombay ou à Madras, en y ajoutant une traduction anglaise pour en rendre la diffusion plus grande. Un de ces néo-yogins, dont j'ai fait la connaissance personnelle, m'a raconté qu'après vingt-deux années d'exercices il était parvenu à un état de sérénité morale qu'il n'avait jamais connu auparavant. « Les occidentaux, m'a-t-il dit, pratiquent en général le yoga d'une manière absurde. Ils s'imaginent que, pour réussir, il faut faire de violents efforts, soutenir une lutte opiniâtre. Erreur profonde ; c'est un travail qui se produit spontanément en quiconque se met dans les conditions voulues. Quand un esprit n'est pas encore discipliné, le flot de pensées lui arrive pressé et envahissant. Il est l'esclave de ces pensées;

il faut qu'il en devienne le maître. Pour cela, le seul moyen c'est d'agir sur la respiration. Qu'on s'applique à régulariser la respiration, et bientôt la pensée sera disciplinée. En effet, si je pense à quelque chose, il y a, à chaque expiration, suspension dans la direction de la pensée. C'est la preuve qu'il existe un lien nécessaire entre le souffle et la pensée[1]. Quand on arrive, sans attitude gênante, sans position exceptionnelle de la langue, à régler la respiration et la pensée, d'abord pendant dix minutes, puis pendant un temps toujours plus long, c'est une tout autre conception de l'univers qu'on sent surgir en soi; peu à peu, on se dépouille de son individualité, de sa mondanité; et ce résultat se produit de lui-même, sans violence d'aucune sorte. Les vrais yogins ne veulent point acquérir des pouvoir exceptionnels, ni même arriver à des phénomènes étranges de l'ordre psychique. Ils aspirent à trouver Dieu, et ils savent qu'ils n'y réussiront qu'en se dépouillant de tout ce qu'ils ont de personnalité. »

J'ai tenu à rapporter les paroles mêmes de mon interlocuteur. Quand il s'agit d'expériences religieuses, il est prudent de reproduire aussi exactement que possible les relations des personnes qui prétendent les avoir faites. En ce domaine, se contenter de noter ce qu'on croit observer chez autrui, c'est risquer non seulement de ne connaître que la surface des choses, mais surtout de prendre le signe pour la chose signifiée. Il va sans dire que les témoignages que l'on recueille ainsi sur les bienfaits intérieurs d'une croyance, ne valent que ce que valent les témoins. Dans le cas dont je parle, le témoin était parfaitement digne de foi. Nous n'avons donc qu'à enregistrer ses déclarations. Mais tout en admettant qu'il y a des exercices qui, pour certaines

1. En même temps que l'autorité de Patañjali, les yogins européens peuvent invoquer celle de Lao-Tsé, s'il est vrai que ce sage non seulement ait recommandé à ses disciples de prêter une attention soutenue à leur souffle, mais aussi leur ait dit expressément : « Si l'on ferme les passages, si l'on barricade les portes, on est jusqu'à la fin de sa vie sans excitation » (Tao-te-king, ch. 52, 2).

natures, peuvent être une source de sérénité spirituelle et de félicité, il nous faut reconnaître que ces expériences se font dans des circonstances si spéciales qu'elles ne prouvent guère pour le Yoga authentique, celui du vieux Patañjali. Si tout à l'heure nous avions le droit d'écarter purement et simplement les mystificateurs qui n'ont vu dans l'enseignement du maître qu'un moyen de surprendre l'admiration des ignorants, nous ne pouvons pas non plus porter à l'actif de cette école une doctrine où s'allient à doses inégales des pratiques originaires de l'Inde et une sagesse tout occidentale.

CHAPITRE V

Résultat général : La théosophie systématisée, et la philosophie imprégnée de mysticisme.

Dans l'histoire des idées qui dominent la mentalité hindoue, la systématisation qu'elles ont subie au sein des grandes écoles dites philosophiques, a été pour elles un moment trop important pour que nous n'essayions pas de récapituler rapidement les principaux résultats acquis au cours de cette longue élaboration.

Nous noterons d'abord que si les doctrines ont été débarrassées de beaucoup d'incohérences et des éléments mythologiques et ritualistes qui se mêlaient à elles dans les Upaniṣad, si par conséquent elles ont pris une précision, une rigueur qui leur donne un aspect plus scientifique, elles ne présentent pas moins un ensemble de traits qui nous permettent de les considérer comme théosophiques.

C'est d'abord leur méthode, — et non pas seulement la méthode qu'elles préconisent comme le moyen suprême d'arriver à la vérité pure, l'intuition, mais aussi celle qu'en fait on pratique dans les écoles. Comme l'intuition ne saurait jamais être que l'apanage de quelques privilégiés, et que, d'ailleurs, une fois la vérité perçue par les voyants, elle peut être indéfiniment communiquée aux générations successives des disciples, les trois systèmes que nous avons étudiés résument leur méthodologie usuelle en deux mots : *śravaṇa*, audition, et *manana*, réflexion. Tandis que la science et la philosophie occidentales, nées de l'esprit grec, le plus libre qu'il y ait eu de toute autorité et de toute tra-

dition, sont fondées en première ligne sur l'observation de la nature et de l'homme, la « philosophie » hindoue prend pour base la parole autorisée des ṛṣi et des guru (śravaṇa), et réfléchit sur le contenu de cette parole (manana). Or, n'est-ce pas le caractère commun de toutes les théosophies que la mise en œuvre logique et rationnelle de concepts obtenus par une révélation et fixés par la tradition ?

Et puis, c'est leur contenu. J'espère avoir fait la preuve, dans les pages qui précèdent, qu'en somme les systèmes philosophiques sont édifiés au moyen de matériaux préparés déjà dans les Upaniṣad. Mais il y a plus. On s'aperçoit bien vite que Védantins, Sankhya et Yogins ont vécu dans une atmosphère intellectuelle créée par la pensée qui trouva sa première expression dans les Upaniṣad. Comme on sait, même l'esprit le plus indépendant tire, du sol où il trouve sa subsistance spirituelle, des manières de sentir et de juger qui s'imposent à lui sans qu'il s'en doute. Ce sont des plis héréditaires dont on n'a pas même l'idée de se défier, des déformations congénitales qui sont pour une école, pour une génération, pour une race, ce que sont pour l'ensemble des intellects humains les formes innées qu'on appelle le temps, l'espace et la causalité, — et pour les individus le coefficient personnel dont les astronomes ont appris à tenir compte dans leurs calculs. Au premier rang de ces axiomes qu'aucune école ne croit devoir vérifier, tellement ils font partie intégrante de l'intelligence hindoue, il faut mettre la croyance en la métempsycose, la doctrine des alternances d'épanouissement et de résorption dans la vie de l'univers, la conception pessimiste de l'existence individuelle.

Une autre idée fait désormais partie du patrimoine intellectuel. Le monde qui apparaît aux sens de l'homme n'épuise pas la catégorie de l'être ; il en est même une très petite partie. Ou bien le monde n'est que l'enveloppe de l'être et non pas même un décalque, mais un mirage décevant ; — ou bien il en est la manifestation momentanée, si bien qu'au-dessus du monde sensible, il y a le monde su-

prasensible, situé sur un autre plan que le premier, mais lui correspondant de point en point; et le fait qu'on appelle l'un grossier, l'autre subtil, fait assez comprendre qu'il y a entre eux toute la distance qui sépare aussi l'idée de sa réalisation contingente. L'Inde pensante a appris ainsi à ne pas se contenter de ce que les sens fournissent, mais à s'en servir pour s'élever à quelque chose de supérieur et, de proche en proche, à un principe unique, fondamental, capable d'expliquer le monde des phénomènes. Elle s'est habituée à laisser le visible pour l'invisible, le relatif pour l'absolu, et elle a encouru le dédain qu'auront toujours pour les absurdités sublimes des âmes religieuses ceux qui ne veulent entendre parler que de réalités tangibles et immédiates. Il n'y a pas que le Bouddha qui ait mérité le reproche que lui adressait le « sage » conseiller du roi, son père ; « Ton esprit est mal exercé à distinguer la règle, l'utilité et le plaisir, puisque, pour atteindre un résultat invisible, tu fais fi du but visible » (*Buddhacarita*, IX, 44).

Il est naturel, par conséquent, que ni les Védantins, ni les Sānkhya ne se soient crus tenus de faire disparaître de leurs enseignements ce qui, aux yeux de l'intelligence humaine abandonnée à ses seules ressources, constituerait de graves contradictions et des paralogismes. Certes, ces docteurs ont eu conscience des impossibilités logiques que renfermaient leurs systèmes; et, s'ils ne les ont reconnues d'eux-mêmes, leurs adversaires ne se sont pas fait faute de leur ouvrir les yeux. A l'exception des sūtra de Patañjali, qui sont évidemment les plus anciens de tous, les traités fondamentaux de toutes les écoles font une large part à la polémique; et la réfutation des théories adverses ne manque pas de vigueur. Ainsi les Sānkhya-sūtra font remarquer que l'hypothèse védantique de l'*avidyā* fausse le monisme, parce qu'elle fait de l'avidyā un principe cosmique indépendant[1], que l'existence d'*upādhi* suffit à créer une diversité[2], que

1. *S. S.* I, 22; cf. Aniruddha, ad V, 65.
2. *S. S.* VI, 46.

faire du monde le produit de l'ignorance, et de l'ignorance le produit du monde, c'est tourner dans un cercle vicieux [1]. Par contre, il n'y a qu'à lire le commentaire de Śankara sur les Vedânta-sûtra pour voir combien sa critique du système Sânkhya peut être incisive; il est bien évident, en effet, que la théorie du « lien » donnait lieu à des reproches semblables à ceux que le Sânkhya adressait à l'école rivale. Et cependant les uns et les autres ont continué à soutenir imperturbablement les mêmes thèses. C'est que, sans méconnaître les difficultés inhérentes à leur explication du monde, ils étaient convaincus qu'elle contenait une part de vérité assez grande pour pouvoir fonder sur elle l'œuvre de salut qu'ils se proposaient d'accomplir.

Quand on sait que la catégorie de l'incognoscible est infiniment plus vaste que celle des choses connaissables [2], on se résigne plus tranquillement aux antinomies irréductibles. Or, ces écoles, — et c'est encore un trait qu'elles doivent à leurs origines, — admettent implicitement l'existence de mystères que la pensée la plus audacieuse n'essaie même pas de pénétrer. L'exemple que je veux citer est d'autant plus frappant qu'il s'agit d'une croyance commune à toutes les sectes orthodoxes, philosophiques ou religieuses.

C'est un axiome que si l'individu est cause d'actes, l'acte aussi est cause pour les individus, et non pas seulement d'une manière immédiate pour l'individu qui est l'objet de l'acte, ou indirectement pour celui qui en est l'auteur; il est de plus cause à longue échéance, sans qu'il y ait un lien visible entre la cause et l'effet; dans la manière dont chaque œuvre fructifie, il y a un élément de mystère incontestable.

Mais c'est surtout dans la théorie de la *jîvanmukti*, admise par toutes les écoles, qu'on voit combien mystérieuses sont les voies du *karman*. Les actes de celui qui est

1. *S. S.* V, 14 ; Anir., ad loc.
2. *Yoga-sûtra* IV, 31.

arrivé à la connaissance salutaire ne produisent plus de fruit; le jñāna les a stérilisés d'avance. Au contraire, le jñāna ne peut stériliser rétrospectivement les actes des existences antérieures. Pourquoi cette différence? C'est que ces derniers sont l'œuvre d'âmes individualisées, et par conséquent sont eux-mêmes une source d'individualisation ; mais une fois l'individualité supprimée, le principe moral qui les fécondait est annulé, et l'âme désormais identique au brahman, l'être universel, ne saurait pas plus être affectée par ces actes que la nature ne l'est par les œuvres de l'homme. Il y a donc bien dans l'activité déployée par l'*individu* une vertu occulte, et l'on comprend que les Hindous, conscients de ce qu'il y avait là de mystérieux, en aient parlé comme d'une « force invisible ».

Théosophiques, le Védanta, le Sānkhya et le Yoga le sont aussi par leur tendance, puisque tous trois se donnent comme une théorie et une méthode du salut, — théorie et méthode strictement intellectuelles, qui font dépendre le salut de la connaissance, alors que, dans les religions, ce sont les émotions et les actes qui tiennent la place principale. Le caractère intellectualiste est particulièrement accusé dans les sūtra de Bādarāyaṇa, qui débutent par ces mots : « Et maintenant la recherche du brahman[1] ». Quant au Sānkhya, il se donne tout entier comme une théorie de la « connaissance discriminative[2] », et il en est de même du Yoga, qui ne fait à cet égard que compléter le Sānkhya, en indiquant par quelle voie on peut acquérir cette connaissance.

La conception pessimiste de la vie avait déjà inspiré aux auteurs des Upaniṣad le dégoût de l'action sous toutes ses formes. Ce sentiment de haine ne fit que s'accroître quand l'intellectualisme intransigeant des chefs d'école vint en-

1. *Jijñāsā*, littéralement « l'effort pour connaître ». Le salut est acquis dès qu'on reconnaît son identité avec le brahman. Or, le brahman est esprit pur, *cit* ; il est logique que la sotériologie védantique soit intellectuelle.

2. *viveka*.

seigner que tout acte, même religieux, ne peut rien pour le salut, qu'il lui est même préjudiciable : « L'acte lie la créature, la science l'affranchit ; c'est pourquoi les ascètes n'accomplissent pas d'actes[1]. »

C'est individualiser le salut que d'en faire une conséquence du savoir. Un acte met l'agent en relation avec le reste de l'univers et l'extériorise nécessairement ; le savoir, au contraire, tend à l'isoler. C'est pourquoi les trois méthodes du salut que nous avons passées en revue, peuvent considérer l'individu comme s'il était seul au monde. Comme nous avons vu, le Sānkhya ne connait le puruṣa qu'au singulier, bien qu'il admette une infinité d'âmes isolées, tellement ce qui est vrai d'un puruṣa est vrai de tous, et tellement aussi entre deux puruṣa il y a absolue ignorance réciproque. De là l'égoïsme du salut : les autres ne sont pour moi, qui veux être affranchi, qu'un instrument ou une occasion d'acquérir des mérites ascétiques[2], un point de vue que partagent avec les doctrines salutistes de l'Inde, celles de la plupart de nos théosophes occidentaux.

1. *Mokṣadharma*, cité par le *Y. S. S.*, p. 23. — A propos du Vedanta-sutra III, 3, 42, Śankara discute cette question : Les idées qui font de certaines syllabes, de certains actes cultuels des représentations symboliques du brahman sont-elles nécessaires pour que les actes aient leur efficacité ? Les Upaniṣad avaient répondu en enseignant que le « savoir », c'est-à-dire précisément la transposition du rite et de la formule dans le domaine du symbole, rendait le sacrifice plus efficace. Cette promiscuité du savoir et du rite paraît évidemment à Śankara une profanation du savoir ; peut-être aussi craint-il qu'on n'en vienne à ritualiser le savoir, de même que dans les Upaniṣad on intellectualisait le rite. Il s'évertue donc à montrer que l'acte est efficace sans la *vidyā* ; et il cite à l'appui *Chānd. Up.* I, 1, 10 : « C'est pourquoi tous deux accomplissent (réellement) un acte, celui qui « sait ainsi », et celui qui ne sait pas. » Cela posé, il peut nier catégoriquement que le savoir soit une partie de l'acte (*karma-angatva*, p. 952).

2. C'est ce qui vicie pour nous de fort belles maximes. Quand on lit par exemple ce vers du Mahābharata : « Que l'ascète supporte patiemment les paroles dures ; qu'il n'ait de rancune pour personne ; si on l'irrite, qu'il ne dise que ce qui est agréable à entendre ; injurié, qu'il réponde : Sois heureux » (XII, 9972), on est d'abord tenté de le mettre à côté de paroles fameuses de l'Évangile. Mais il ne faut pas oublier que le poète aurait pu compléter l'expression de sa pensée en disant : « et qu'il fasse tout cela pour l'amour non des autres, mais de lui-même ».

En condamnant l'action et en individualisant le salut, la philosophie orthodoxe a singulièrement contribué à mettre en relief l'incompatibilité naturelle qui existe entre la vie religieuse et la vie sociale. Elle a, elle aussi, posé en principe qu'on ne peut servir deux maîtres à la fois, le monde et l'esprit ; proclamé à la suite des Upaniṣad la nécessité d'une conversion radicale ; fait de la mort à tout ce qui est profane la condition de la naissance à la vie véritable, à la vie absolue ; renversé par conséquent toutes les barrières que l'organisation sociale avait mises entre les hommes : tous furent appelés au salut[1].

Il est vrai que l'intransigeance religieuse des théologiens philosophes est surtout théorique. Un penseur hindou ne tient pas compte des faits de la vie réelle, et se contente de tirer les conséquences lointaines des principes qu'il a posés. L'immense majorité des contemporains de Śankara avait certainement une autre conception de la vie ; et les écrits de ce maître lui-même nous apporteraient au besoin des indices manifestes de la place que tiennent les affections naturelles dans un cœur humain, fût-ce celui d'un philosophe védantin[2]. Mais les idées ont dans l'Inde une force particulière, et, quand elles se présentent systématisées par l'enseignement des écoles et hiératisées en quelque sorte par une longue tradition, leur puissance d'action s'accroît infiniment. Elles sortent bientôt des milieux restreints où elles ont été élaborées, pour agir sur l'ensemble des esprits.

1. Sans doute le védantisme réserve le mokṣa aux seuls membres de la caste brahmanique ; mais il est loisible à chacun de mériter par ses vertus la condition indispensable au salut, en renaissant comme brahmane lors de sa prochaine existence. Le bouddhisme établit une différence toute semblable entre ses *bhikṣu* et ses laïques : les laïques n'entreront pas dans la paix du nirvāṇa en cette vie présente, parce qu'ils ne sont pas dans les conditions favorables pour être illuminés ; mais il ne s'agit en définitive pour eux aussi que d'un délai de peu de durée. Ce qui est plus important que ce privilège momentané reconnu par Śankara aux membres de la caste sacerdotale, c'est l'affirmation que, en regard des multiples créations divines ou animales, l'humanité forme une masse compacte et homogène.

2. Voir, par ex., *Ved.-S.*, p. 689.

Qu'on lise au début du livre XII du Mahābhārata la scène où Yudhiṣṭhira, après une victoire qui lui a coûté cher, car elle a causé la mort d'un grand nombre de ses parents, veut, au scandale de ses frères, renoncer au trône pour mener la vie d'un anachorète; on y verra, projeté dans un passé légendaire, le conflit qui a dû éclater inévitablement entre l'idée religieuse et la vie sociale, dès que les concepts de la philosophie orthodoxe tendirent à passer de la théorie pure dans l'ordre des faits réels. Les interlocuteurs de Yudhiṣṭhira, pour faire revenir le roi sur une décision qu'ils jugent funeste, insistent sur les redoutables conséquences que ne manquerait pas d'avoir, pour peu qu'elle se généralisât, la mise en pratique des principes de l'individualisme ascétique : « Si tous les hommes vivaient en mendiants religieux et n'accomplissaient plus aucune œuvre, nul doute que tous ces mondes ne fussent bientôt anéantis » (v. 3318). Bien plus, ils ne craignent pas d'affirmer que l'observance stricte des préceptes religieux est inconciliable avec les nécessités de la vie : « Il est impossible pour qui que ce soit de vivre ici-bas autrement qu'en causant la mort, fût-il même un moine vivant seul dans la forêt » (v. 4755, sq.).

Jusqu'ici, nous avons suivi le développement des idées théosophiques, alors qu'elles constituaient une doctrine sinon ésotérique, du moins réservée à un nombre limité d'adeptes. Elles prennent maintenant leur essor, et vont entrer dans des combinaisons où elles se trouveront en contact avec des croyances et des idées d'une autre nature. La suite de cet ouvrage montrera comment elles se comportent dans ces conditions nouvelles d'existence.

LISTE DES ABRÉVIATIONS

(Lorsque les citations renvoient aux pages, les éditions utilisées ont été indiquées entre parenthèses.)

Ait. Br. : Aitareya-Brāhmaṇa.
Ait. Up. : Aitareya-Upaniṣad.
Anir. : Sāṅkhya-Sūtra-Vṛtti (commentaire d'Aniruddha sur les Sāṅkhya-Sūtra ; édition de R. Garbe, 1888).
Ath. : Atharva-Veda.
Bhag. G. : Bhagavad-Gītā.
Bṛh. Ār. Up. (ou *Bṛh.*, ou *Brh.*) : Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad.
Buddhacar. : Buddhacarita.
Chānd. Up. : Chāndogya-Upaniṣad.
Dhammap. : Dhammapada.
Gauḍ. : Gauḍapāda, commentateur de la Sāṅkhya-Kārikā et de la Māṇḍūkya-Upaniṣad.
H. Y. Pr. : Haṭhayoga-Pradīpikā.
Jaimin. Br. : Jaiminīya-Brāhmaṇa.
Kār. : Sāṅkhya-Kārikā.
Kāṭh. : Kāṭhaka-Upaniṣad.
Kauṣ. Br. : Kauṣītaki-Brāhmaṇa.
Kauś. Up. : Kauṣītaki-Upaniṣad.
Maitr. Up. : Maitrāyaṇīya ou Maitri-Upaniṣad.
Maṇḍ. Up. : Māṇḍūkya-Upaniṣad.
Maṇḍ. (Up.) Kār. : Māṇḍūkya-Upaniṣad-Kārikā.

Mārkaṇḍ. Pur. : Mārkaṇḍeya-Purāṇa.
Muṇḍ (*Up.*) : Muṇḍaka-Upaniṣad.
Pañcad. : Pañcadaśī.
Rv. : Ṛg-Veda.
Sarvad(*arś.*) : Sarvadarśana-Sangraha (Bibl. Ind., 1858).
Śat. Br. : Śatapatha Brāhmaṇa.
Skh. prav.-bh. : Sānkhya-Pravacana-Bhāṣya (éd. Garbe, 1895).
Skh. S., *S.-S.* : Sānkhya-Sūtra.
Śvet. Up. : Śvetāśvatara-Upaniṣad.
Taitt. Āraṇ. : Taittirīya-Āraṇyaka.
Taitt. Br. : Taittirīya-Brāhmaṇa.
Taitt. S. : Taittirīya-Saṁhitā.
Taitt. Up. : Taittirīya-Upaniṣad.
Up. : Upaniṣad.
Vācasp. : Vācaspatimiśra, auteur d'un commentaire de la Sānkhya-Kārikā, intitulé Sānkhya-Tattva-Kaumudī (trad. de R. Garbe, 1892).
Vaiś. Sūtra : Vaiśeṣika-Sūtra.
Vāj. S. : Vājasaneya-Saṁhitā.
Ved. Sāra : Vedānta-Sāra (édit. de Böhtlingk, Sanskrit Chrestomathie, 1877).
Vijñ. : Vijñānabhikṣu, auteur du Sānkhya-Pravacana-Bhāṣya.
Y. S. : Yoga-Sūtra.
Y. S. S. : Yoga-Sāra-Sangraha (édition de Bombay, Tattva-vivecaka Press, 1894).

ERRATUM

P. 45, ligne 33 (note 2), lire : ne nous atteignent pas.
P. 64, ligne 27, lire : conscience de soi.
P. 66, ligne 35, lire : il a suffi que Satyakâma...
P. 68, ligne 24, sq., lire : Celui qui sait ce qu'il sait, obtient...
P. 71, ligne 18, lire : moment.
P. 118, ligne 16, lire : Kâṭhaka.
P. 120, ligne 18, lire : l'ātman lui révèle...
P. 177, ligne 36 (note 4), lire : dans la *Chānd. Up.*
P. 233, ligne 9, lire : inversement.
P. 252, ligne 35 (note 2), lire : présent.

TABLE DES MATIÈRES

Préface 1

PREMIÈRE PARTIE

Les germes de la pensée théosophique.

Chapitre I. — Les antécédents védiques de la théosophie 3
§ 1. L'indétermination des dieux védiques 3
§ 2. Premières explications cosmogoniques 6
§ 3 La valeur attribuée aux actes du culte 9
§ 4. Le *brahman* 12
Chapitre II. — Les antécédents brahmaniques de la théosophie 17
I. Le sacrifice 17
§ 1. Théologie et théosophie 17
§ 2. Accommodation d'idées animistes 18
§ 3. La valeur cosmique du sacrifice 23
§ 4. La valeur mystique du sacrifice pour le sacrifiant 27
§ 5. L'esprit de tradition et l'esprit de nouveauté dans la théologie brahmanique 31
II. La mort et le salut 38
§ 1. L'attachement à l'existence 38
§ 2. La victoire sur la mort 46
§ 3. La victoire sur la seconde mort 50

DEUXIÈME PARTIE

La formation des idées théosophiques.

Chapitre I. — Les Upaniṣad 63
Chapitre II. — La doctrine des Upaniṣad 73
I. La doctrine de l'*advaita* 73
§ 1. Le *Brahman* 73
§ 2. L'âme individuelle 75

§ 3. Identité de l'âme universelle et de l'âme individuelle..... 80
§ 4. Connaître l'âme individuelle, c'est connaître Brahman..... 81
§ 5. L'individualisation de Brahman..... 85
§ 6. Le monde, et sa relation avec Brahman et avec l'âme individuelle..... 88
II. La doctrine du *saṁsāra*..... 93
§ 1. Origine de la doctrine du *saṁsāra*..... 93
§ 2. Le mécanisme de la métempsycose..... 100
III. La doctrine du *mokṣa*..... 108
§ 1. Les œuvres et le salut..... 109
§ 2. Le salut par le savoir..... 113
§ 3. Comment on arrive à la connaissance de Brahman..... 115
§ 4. Qu'est-ce que le salut?..... 120
CHAPITRE III. — LE CARACTÈRE DE L'ENSEIGNEMENT THÉOSOPHIQUE DES UPANIṢAD..... 127
§ 1. Tendances nouvelles de la pensée religieuse.. 127
§ 2. Influence intellectuelle et morale exercée par les Upaniṣad..... 131

TROISIÈME PARTIE

La systématisation des idées théosophiques.

CHAPITRE I. — LES SYSTÈMES PHILOSOPHIQUES ORTHODOXES 141
§ 1. Les six écoles..... 141
§ 2. Nouveaux problèmes..... 145
§ 3. Caractères communs des grandes écoles philosophiques..... 149
CHAPITRE II. — LE VÉDANTA..... 152
I. Les sources..... 152
II. Objet et méthode..... 156
III. Principes fondamentaux..... 160
§ 1. L'Être..... 161
§ 2. Le devenir..... 162
§ 3. L'action..... 165
§ 4. La connaissance..... 165

IV. Les doctrines 168
§ 1. Le brahman 168
A. Le brahman absolu 168
B. L'*avidyā* ou *māyā* 170
C. Le brahman inférieur 176
§ 2. Le monde 178
A. Irréalité de l'univers 178
B. Création, conservation et dissolution du monde 181
§ 3. L'individu 186
A. L'*ātman* dans sa réalité absolue 186
B. L'individualisation phénoménale de l'ātman 190
§ 4. Les destinées de l'âme 195
A. L'immortalité de l'âme 195
B. La détermination par les actes des existences successives de l'âme individuelle. 196
§ 5. Le salut 204
A. La possibilité du salut 204
B. Les conditions préalables du salut 206
C. La méthode lente du salut *(kramamukti)* .. 208
D. Le salut immédiat par la connaissance intuitive 210
CHAPITRE III. — LA PHILOSOPHIE SĀNKHYA 219
I. Les sources 219
II. Les bases du système 226
III. Doctrines 232
§ 1 Le monde de la cause et du produit 232
A. La *prakṛti* et ses dérivés 232
B. Les *guṇa* 239
C. Le corps subtil 245
§ 2. Le *puruṣa* 249
§ 3. Les relations de la prakṛti et du puruṣa 253
A. La théorie du lien 253
B. Les effets du *bandha* sur le puruṣa et sur la prakṛti 257
§ 4. La collaboration du puruṣa et de la prakṛti ... 260
A. Le mécanisme cosmique 261
α. Le rôle de la prakṛti 261
β. Le rôle du puruṣa 263

γ. Création et dissolution de l'univers... 266
δ. L'athéisme du Sānkhya..... 268
B. Le mécanisme de la connaissance..... 271
C. Le mécanisme moral..... 274
α. Le pessimisme du Sānkhya..... 274
β. La possibilité de la guérison..... 279
γ. Les conditions du salut..... 281
δ. L'effet du *mokṣa* sur le puruṣa et la prakṛti..... 286
CHAPITRE IV. — LE YOGA..... 291
I. La place du Yoga dans l'histoire des idées brahmaniques..... 291
II. Le sens du mot *yoga*..... 300
III. Doctrines fondamentales..... 302
§ 1. Les rapports du Sānkhya et du Yoga..... 302
§ 2. *Īśvara*..... 305
§ 3. Le but à atteindre..... 311
IV. L'apprentissage du yoga..... 313
V. Le *Rājayoga* et l'octuple méthode de la méditation 317
A et B. Interdictions et injonctions..... 319
C. Les postures *(āsana)*..... 320
D. Le contrôle de la respiration *(prāṇāyāma)* 322
E. La rétraction des sens *(pratyāhāra)*..... 329
F. La fixation de la pensée *(dhāraṇā)*..... 330
G. La méditation *(dhyāna)*..... 332
H. La concentration *(samādhi)*..... 332
VI. Le *Haṭha-yoga*..... 335
VII. Les fruits du yoga..... 347
A. La puissance souveraine du yogin *(aiśvarya)* 350
B. Les vertus thérapeutiques du yoga..... 352
C. Les effets spirituels du yoga..... 354
D. Le salut..... 358
VIII. Les yogins actuels..... 359
CHAPITRE V. — RÉSULTAT GÉNÉRAL : LA THÉOSOPHIE SYSTÉMATISÉE, ET LA PHILOSOPHIE IMPRÉGNÉE DE MYSTICISME.... 366
LISTE DES ABRÉVIATIONS..... 375

CHALON-SUR-SAONE, IMP. FRANÇAISE ET ORIENTALE E. BERTRAND

615459

P
LaOr&S

Musée Guimet, Paris
Annales. Bibliothèque d'études.

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

CIRCULATE AS MONOGRAPH